

THÈSE DE L'UNIVERSITÉ

**ESSAI
SUR
L'ANTI-PROGRESSISME
ET
SES ORIGINES
DANS
LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE MODERNE**

Thèse
pour le
Doctorat d'Université
présentée à la
Faculté des Lettres
de
l'Université de Paris
par
HERBERT L. KAUFFMANN

1936

THÈSE DE L'UNIVERSITÉ

ESSAI
SUR
L'ANTI-PROGRESSISME

ET
SES ORIGINES
DANS
LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE MODERNE



Thèse
pour le
Doctorat d'Université

présentée à la
Faculté des Lettres
de

l'Université de Paris

par

HERBERT L. KAUFFMANN



A MES PARENTS A LA MEMOIRE DE MON MAITRE

"Rousseau sagte nur, was alle längst fühlten. Und er sagte es nicht als ein Feind des Geistes. Seine eigenste Meinung leuchtet klar hervor aus folgender Stelle eines Briefes an Voltaire: "Der Geist ist in die Natur eingedrungen, wie ein Messer eindringt in das Mark eines Baumes. Wollte man die tod-drohende Scheide aus dem Stamme wieder entfernen, so würde der Baum dabei verbluten. Aber soll man deswegen behaupten, dass das Messer im Mark des Baumes ein Merkmal seiner Gesundheit sei?" Mit diesem Gleichnis ist die eigentliche Kernfrage auch dieses Buches vorbildlich zusammengefasst."

LESSING: *Europa und Asien*, p. 81/82

"Si nous savions tout, nous ne pourrions pas supporter la vie une heure. Les sentiments qui nous la rendent ou douce, ou du moins tolérable, naissent d'un mensonge et se nourrissent d'illusions."

A. FRANCE: *Le jardin d'Epicure*, p. 33

"Ah! viens, laissons les sages bavarder!
Rien n'est certain, sinon que fuit la vie;
La fleur fanée est morte pour toujours;
Et tout le reste est folie et mensonge!"

OMAR KHAYYAM: *Les Rubáiyát* XXVI



Digitized by the Internet Archive
in 2026

TABLE DES MATIÈRES

ESSAI SUR L'ANTI-PROGRESSISME ET SES ORIGINES DANS LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE MODERNE

Sur une métaphysique de la Vie et une phénoménologie de l'Esprit

	Seite
Préface	p. 7—10
Chap. I DIFFICULTÉS GNOSÉOLOGIQUES D'UNE PHILOSOPHIE DE LA VIE ET DE L'ESPRIT	p. 11—40
§ 1 Le devenir conscient et la philosophie de la Vie	p. 12
§ 2 Les expériences vécues et la théorie de la connaissance	p. 16
§ 3 Le solipsisme méthodique et la philosophie de la conscience ..	p. 21
§ 4 La pétition des principes gnoséologiques	p. 25
§ 5 Le retour à la réalité objective	p. 27
§ 6 La métaphysique de la connaissance	p. 35
§ 7 Le problème de l'anti-progressisme	p. 38
Chap. II L'ACTE SPIRITUEL ET LES IMAGES	p. 40—60
§ 1 La sensation et la perception	p. 41
§ 2 L'acte spirituel	p. 43
§ 3 L'espace considéré et l'espace vécu	p. 45
§ 4 La durée observée et le temps vécu	p. 48
§ 5 Le point et la continuité	p. 49
§ 6 Noumène et phénomène	p. 50
§ 7 L'aliénation vécue et l'objectivation actualisée	p. 53
§ 8 " <i>Bewusstsein</i> " et " <i>Erlebnis</i> "	p. 56
Chap. III LA FINALITÉ DE LA VOLONTÉ	p. 60—70
§ 1 La personnalité volitive	p. 60
§ 2 La force tractive et les tendances des images	p. 64
§ 3 Le fait et l'effet du jugement	p. 65
§ 4 L'Esprit comme adversaire de l'Âme	p. 67
Chap. IV VITALITÉ, VÉRITÉ ET RÉALITÉ	p. 70—84
§ 1 La théorie des trois sphères	p. 70
§ 2 La théorie de la peine	p. 72
§ 3 Les limites de l'interprétation	p. 76
§ 4 L'objectivité et la mesure	p. 79
§ 5 L'impossibilité d'une philosophie de la Vie	p. 83
Chap. V LE SCEPTICISME HISTORIQUE	p. 84—100
§ 1 Le mirage de l'histoire	p. 85
§ 2 Incident et événement	p. 87
§ 3 La pensée quantitative et l'histoire	p. 89
§ 4 Sélection et logification	p. 91
§ 5 La causalité historique	p. 95
§ 6 L'histoire comme mythologie	p. 96
§ 7 L'anti-progressisme et l'histoire	p. 99

	Seite
Chap. VI HOMINISME ET ÉVOLUTIONISME	p. 100—129
§ 1 Du doute historique	p. 100
§ 2 De l'historisme	p. 103
§ 3 De l'optimisme historique	p. 105
§ 4 Sur le progrès	p. 108
§ 5 Les évaluations —	p. 113
§ 6 Les états des progressions	p. 117
§ 7 Le nihilisme historique comme anti-progressisme	p. 127
Chap. VII LA PHILOSOPHIE DE LA VIE COMME ANTI-PRO- GRESSISME	p. 129—143
§ 1 La Vie de l'histoire et l'histoire de la Vie	p. 129
§ 2 Histoire et biologie	p. 133
§ 3 Le surhomme et le progrès	p. 134
§ 4 Sur l'histoire de la morale	p. 138
§ 5 Le problème de la décadence	p. 139
Chap. VIII MORPHOLOGIE DE L'HISTOIRE ET L'ANTI-PRO- GRESSISME	p. 143—166
§ 1 Sur l'intuition de l'histoire	p. 144
§ 2 Sur les faits inconnus	p. 149
§ 3 Du phénomène primaire	p. 151
§ 4 Les perspectives de l'existence	p. 156
§ 5 La morphologie comme anti-progressisme	p. 159
Chap. IX LA RUINE DE LA TERRE PAR L'ESPRIT	p. 166—182
§ 1 La dévaluation de l'Esprit	p. 166
§ 2 La question de l'Académie de Dijon	p. 168
§ 3 Sur le régressisme	p. 170
§ 4 Le paradis perdu	p. 171
§ 5 Sur la naissance de l'Esprit	p. 173
§ 6 L'emprise croissante de l'Esprit	p. 175
§ 7 La délivrance de l'Esprit par l'Esprit	p. 178
Chap. X L'ANGOISSE DE LA VIE ET LA PHILOSOPHIE	p. 182—196
§ 1 Les contradictions de l'évolutionisme	p. 183
§ 2 La métaphysique du progrès	p. 187
§ 3 La peur de l'Esprit	p. 190
§ 4 L'auto-destruction de la philosophie	p. 193
SUPPLÉMENT HISTORIQUE SUR LES ANTI-PROGRESSISTES ALLEMANDS MODERNES	p. 196—216
BIBLIOGRAPHIE	p. 217—223

P R E F A C E

L'essai sur l'anti-progressisme et ses origines dans la philosophie allemande moderne a pour but d'exposer des idées sur un problème défini dans le cadre du mouvement philosophique qu'on comprend sous le terme vague de *Lebensphilosophie*. En traitant des pensées de NIETZSCHE, KLAGES, LESSING et SPENGLER dans le but d'éclairer leur problème commun: le progrès, nous semblons faire l'histoire de la philosophie. Mais ce n'est ni dans notre intention ni dans notre pouvoir.

Nous voulons au contraire fournir des simples remarques pour la phénoménologie de l'Esprit (dans le sens de HEGEL) en considérant la question de l'Académie de Dijon sur la dignité et la valeur de la science comme une dissertation sur un problème purement métaphysique. Nous commençons donc par des démonstrations gnoséologiques sur les termes employés; nous analysons ensuite l'histoire et l'idée du progrès et concluons finalement par des exemples de conceptions possibles d'un anti-progressisme.

Ayant voulu élucider la différence essentielle entre l'Esprit et la Vie et par là la distinction entre la pensée qualitative et la pensée quantitative dans la philosophie allemande moderne, nous avons dû dépasser le cadre d'un ordre chronologique ou philosophico-historique. Nous avons renoncé à la systématique historique, étant convaincu que toutes les classifications rangées de l'histoire n'ont pas de valeur pour saisir directement des problèmes philosophiques, puisque nous doutons précisément de la causalité historique et de la possibilité d'une description des dépendances et des influences sans une violation des continuités intérieures.

Cette limitation objective ne pouvait qu'alléger notre travail. Nous voulons aborder le problème par le chemin le plus court et nous méfions de constructions douteuses en ce qui concerne les rapports des philosophes anti-progressistes allemands entre eux. Nous avons insisté justement sur la démonstration des problèmes, parce que les pensées ici développées ne furent jamais encore traitées de cette façon, c'est-à-dire comme une introduction aux idées de la *Lebensphilosophie* allemande sous l'aspect du progrès.

Cet essai d'introduction est écrit pour une attitude mentale d'une toute autre structure que la mentalité allemande, mentalité que nous estimons ne pas être encore familiarisée avec la spéculation actuelle métaphysique de l'Allemagne, parce que les oeuvres principales, dont nous nous servons, p. ex.: de Theodor LESSING et de Ludwig KLAGES ne sont pas encore traduites en français.

Dès le début il faut remarquer que nous ne nous occuperons pas du bergsonisme, malgré sa parenté visible avec les théories traitées. Car une analyse pareille exigerait une étude entière et particulière. Cependant pour nous il y a une différence remarquable entre le bergsonisme et la *Lebensphilosophie*. BERGSON part de l'expérience physiologique et psychologique, c'est-à-dire de la science (biologie). La *Lebensphilosophie* au contraire (— exception faite du biologisme nietzschéen —) commence ses recherches par des discriminations phénoménologiques (eidétiques) et gnoséologiques. C'est pourquoi nous avons introduit au début de notre thèse une démonstration sur les difficultés gnoséologiques dans une philosophie de l'Esprit.

La *Lebensphilosophie* allemande se trouve vis-à-vis du problème métaphysique suivant: Comment est-il possible que le phénomène qu'est l'Esprit puisse penser sur la Vie, si la Vie est phénoménologiquement ce qui s'oppose à l'Esprit par son essence. Si notre jugement sur la Vie est en lui-même une révélation de la Vie (des intérêts vitaux), le jugement ne peut se justifier en évidence. Il n'est donc plus un jugement de fait, mais un jugement de valeur dépendant des tendances vitales influençant notre attitude. Le pragmatisme est ainsi une conjecture contre une philosophie de l'Esprit. Mais si notre jugement sur la Vie est indépendant de la Vie, il résulte d'un pouvoir étranger à la Vie faisant arrêter la Vie en fluctuation pour pouvoir la constater. La première possibilité (d'un pragmatisme) réduit à néant toute tentative philosophique pour surmonter le problème; elle amène dans des cercles vicieux. La deuxième réfute une philosophie de la Vie, quoiqu' elle parte elle-même de la Vie, étant de par son essence insaisissable et par là incompréhensible.

Le dualisme de la *Lebensphilosophie* révèle en plus une contradiction profonde entre les essences Vie et Esprit, en ce sens que l'Esprit tend vers l'arrêt de la Vie, c'est-à-dire vers son objectivation. Mais il est évident et déjà compris sous la signification de ce que nous appelons la Vie, que tout arrêt dans son oscillation éternelle doit équivaloir à sa mort. Elle n'est donc plus la Vie, mais objet de l'Esprit. L'Esprit se présente donc comme un meurtrier des images qui sont la réalité immédiate et effectivement réelle.

Ainsi la réalité que nous possédons dans nos concepts, le monde en face de la conscience, est pour ainsi dire artificielle (fictive) et médiate — et la donnée ultime de notre conscience, la réalité qui existe entre un objet visé et un sujet pensant, apparaît comme une impasse de la pensée. C'est là la thèse de l'Esprit comme adversaire de l'âme. Si en plus l'Esprit est considéré comme un pouvoir hostile à la Vie, toute progression de la science en tant que système de propositions spirituelles doit se diriger contre la réalité, doit nous éloigner de l'immédiat.

Toute explication scientifique de cet état de choses ressemble à la tentative de saisir son ombre. Les thèses anti-progressistes n'enrichissent donc pas notre connaissance. Elles sont des confessions d'une génération fort inquiétée par la rationalisation de notre civilisation. Elles atteignent leur comble dans la mise en accusation du positivisme et du scientisme, de la raison aride et de la morale hypocrite, bref de toute espèce de conscience et de l'ordre conscient.

Même si le problème en question vient de ROUSSEAU, il est devenu un problème typiquement allemand s'orientant sur le pessimisme méta-

physique de SCHOPENHAUER, influencé en outre par la phénoménologie de l'Esprit chez HEGEL. Il ne s'agit plus d'une question sociologique, mais d'une métaphysique reflétant la destinée de l'homme sorti de la Vie et souffrant de la contradiction de ne pas encore avoir atteint l'Esprit pur.

L'homme éveillé par la souffrance, ayant évoqué le pouvoir de l'Esprit pour se protéger contre l'angoisse de l'existence, s'appuyant sur les béquilles de la science, doit mentir pour survivre.

Notre monde conscient quantitatif apte à être calculé est artificiel, notre monde représenté par l'histoire est une illusion. L'histoire elle-même est un mythe au service de la guérison universelle, — but, pour lequel notre pensée fonctionne d'après l'opinion du pragmatisme. Ainsi ce que notre histoire montre — vu psychologiquement — est une supercherie bienfaisante pour l'humanité, un poème de consolation et de désir, — et du point de vue ontologique la marche vers l'abîme, la ruine de la terre par l'Esprit, — et vu *sub specie aeternitatis* le passe-temps d'une espèce animale megalomaniaque ¹⁾.

Il en résulte que la négation de l'histoire marque aussi une forme d'anti-progressisme.

Nous commençons notre analyse de la philosophie anti-progressiste par une élucidation des concepts et des problèmes gnoséologiques, et terminons par la question immortelle posée par l'Académie de Dijon en 1750 sur la valeur et la signification de l'Esprit (des sciences et des arts) pour l'homme.

Chapitre I introduit dans la gnoséologie de la *Lebensphilosophie*. Les chapitres II et III donnent un résumé de la philosophie de Ludwig KLAGES, les chapitres IV et V un précis de la pensée de Theodor LESSING. Le chapitre VI s'occupe du progrès. Chapitre VII analyse la philosophie de la Vie de NIETZSCHE quant à son anti-progressisme. Chapitre VIII élucide la philosophie morphologique de SPENGLER. Les chapitres IX et X prennent en considération les conséquences métaphysiques de la *Lebensphilosophie* et sa conception anti-progressiste du monde ²⁾.

Les auteurs que nous étudions influencés, de différents côtés — surtout par la poésie — ne peuvent pas être classés dans une école. L'exemple classique est NIETZSCHE, le poète-philosophe. C'est aussi le cas chez KLAGES, formé par NIETZSCHE, BACHOFEN, RHODE, PALAGYI,

¹⁾ Cf. Theodor LESSING: *Geschichte*, 1927 p. 28; SPENGLER: *Untergang*, II p. 42-43; LESSING: *E. u. A.*, p. 11; KLAGES: *Mensch und Erde*, p. 45; SCHOPENHAUER: *Welt als Wille und Vorstellung*, tome IV chap. 46.

²⁾ Comme nous avons dit au commencement de cette préface, le plan de cette thèse n'est pas celui de la considération historique. Il y a cinq oeuvres d'une grande valeur qui s'occupent d'exposer les mouvements de la *Lebensphilosophie* et dont nous considérons la lecture comme une introduction suffisante à la pensée allemande moderne: Georges GURVITCH: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris 1950; Fritz HEINEMANN: *Neue Wege der Philosophie*, Lpz. 1929; Philipp LERSCH: *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin 1932, *Philosophische Forschungsberichte*, vol. 14; Max SCHELER: *Mensch und Geschichte*, Zürich 1929; Julius DEUSSEN: *Klages Kritik des Geistes*, Lpz. 1934, *Studien und Bibliographie zur Gegenwartsphilosophie*, tome 5.

JORDAN, GEORGE etc.³⁾. Chez LESSING nous trouvons plusieurs sources de différente nature: d'une part la phénoménologie de HÜSSERL la *Gegenstandstheorie* de MEINONG venant de BOLZANO, BRENTANO, TWARDOWSKY, — d'autre part les impulsions d'une philosophie de la Vie p. ex: de SCHOPENHAUER, NIETZSCHE, Th. LIPPS, G. SIMMEL etc. Dans le cas de SPENGLER enfin la tentative d'une classification historique devient complètement absurde, car quoiqu'il se réfère à GOETHE, il est aussi bien influencé par NIETZSCHE, BERGSON, DILTHEY, SCHELER, peut-être aussi par LESSING et KLAGES, dont les premiers ouvrages sont antérieurs au *Déclin de l'occident*, mais tout cela ne modifie en rien l'originalité de la pensée nietzschéenne, spengliérienne etc.⁴⁾.

Cette étude philosophique est dédiée à la mémoire de mon maître et ami vénérable, Theodor LESSING, à l'immortalité de son oeuvre.

Je tiens ici à exprimer ma reconnaissance profonde pour Mr. André LALANDE auquel je dois l'accomplissement de cette thèse.

Herbert Ludwig KAUFFMANN

Paris — Hannover

en juillet 1935

³⁾ L'idée fondamentale de l'Esprit comme adversaire de la Vie fut découverte par LESSING et KLAGES pendant leur amitié de jeunesse. D'après quelques lettres de KLAGES adressées à LESSING, il y a trente ans, on serait tenté de supposer, que sa philosophie dérive de celle de LESSING. Quoiqu'il en soit, on ne trouve aucune mention de LESSING dans les oeuvres de KLAGES, alors qu'au contraire LESSING discute souvent la pensée de KLAGES.

⁴⁾ Cf. "Supplément historique sur les anti-progressistes allemands modernes".

Chapitre I

DIFFICULTES GNOSEOLOGIQUES D'UNE PHILOSOPHIE DE LA VIE ET DE L'ESPRIT

Le mouvement de ce qu'on appelle la *Lebensphilosophie* allemande moderne, renaissance, à notre époque, d'un romantisme et d'un mysticisme, a revivifié, entre autres choses, le pessimisme de la civilisation. L'hostilité à l'égard de la civilisation — thème éternel de la poésie lyrique — se fonde sur un anti-rationalisme et envisage l'augmentation de l'intellectualité comme un véritable malheur pour l'humanité, qui abandonne ses mythes et ses rêves pour prendre une conscience calculatrice. Cherchant la racine métaphysique du processus de la spiritualisation du monde, la philosophie se tourne contre l'Esprit en faveur de la Vie vécue. La "phénoménologie de l'Esprit" est l'histoire de l'anéantissement de la Vie, évolution qui trouve sa forme concrète dans la civilisation. "L'anti-progressisme", tel est le nom de cette tendance anti-intellectuelle, anti-mécanique, anti-sociale, et anti-logique. Mais, abstraction faite de raisons personnelles à la base d'une telle opinion, la philosophie doit chercher des preuves qui aient la garantie d'observations sur l'évolution du "devenir conscient", autrement dit, du progrès.

Nous nous proposons donc d'exposer dans les premiers chapitres de notre thèse sur "l'anti-progressisme dans la philosophie allemande moderne" une théorie de la Vie et de l'Esprit. Nous faisons précéder cet examen d'explications sur la gnoséologie. Le terme "anti-progressisme", si on ne le prend pas dans sa signification essentielle, veut simplement dire ressentiment contre le progrès. Une étude historique, sociologique ou psychologique sur l'idée de progrès serait alors suffisante. Mais il ne s'agit nullement pour la *Lebensphilosophie* d'une explication ou d'une critique d'une idéologie ou d'un sujet moral, mais, en premier lieu, du problème du progrès lui-même. En posant la question psychologiquement nous traiterions de l'appréciation d'évolutions historiques ou de la formation de concepts moraux, à l'égard du progrès.

Suivant la réponse nous arriverions soit à un progressisme soit à un anti-progressisme. Mais pour établir une justification logique des arguments, sans se contenter d'une affirmation ou d'une négation vagues de ses sentiments, il faut bien considérer la question d'un point de vue plus large.

L'explication philosophique de notre problème a été développée extensivement et intensivement par la *Lebensphilosophie*, et ces recherches aboutirent à une reconstruction des fondements mêmes de la métaphy-

sique, surtout chez Ludwig KLAGES et chez Theodor LESSING, les représentants les plus remarquables de cette tendance. L'hostilité contre l'Esprit et le doute à l'égard de l'histoire annullent l'idée de progrès de la même façon, car l'anti-rationalisme nie la valeur de la science et le scepticisme historique doute de l'évolution réelle. Les deux autres formes de l'anti-progressisme à savoir: la morphologie et la vision de l'intégrité de la Vie en devenir et le pessimisme de la civilisation ont servi depuis longtemps à la réfutation de l'idéologie progressiste, c. a. d. depuis la métaphysique de SCHOPENHAUER d'une part et depuis ROUSSEAU d'autre part. Cette dernière argumentation donc n'est pas très caractéristique pour les tentatives de la *Lebensphilosophie*, quoiqu'elle aboutisse aux mêmes conclusions générales.

Sans doute il y a une relation intime entre la conception du monde niant le progrès et celle adorant la Vie pour son intégrité créatrice, sa transformation éternelle au delà du bien et du mal, du vrai et du faux. Et cela est d'autant plus vrai quand nous considérons que l'essence du progrès exige des valeurs qui ne seront jamais des valeurs de la Vie.

Même si les points de vue des philosophes allemands sur l'anti-progressisme sont parfois absolument contradictoires, il reste une certaine communauté: d'une part la lutte contre le mécanisme et le darwinisme (l'historisme et "l'hominisme"⁵⁾ et d'autre part une prophétie sinistre d'un déclin de l'humanité. Cette décadence est considérée comme nécessaire et fatale, car elle a sa racine dans l'homme même, à cause de la science humaine qui tue l'âme ou de la Volonté qui assassine la Vie (épuisement des forces vitales par la civilisation). Ce déclin (causé en dernier lieu par l'intelligence logique) peut être, selon tel ou tel auteur, soit celui de l'humanité en général, soit celui d'une civilisation définie, soit celui de l'âme et ce qui échappe à l'entendement par son essence même. Il ne s'agit donc pas du tout de preuves sociologiques considérant les crises sociales ou politiques, mais d'une déduction philosophique du sort de l'humanité envisagé comme un problème de l'anthropologie métaphysique.

I. Le "devenir conscient" et la philosophie de la Vie

Notre thèse tendra à devenir une philosophie de l'existence (*Existentialphilosophie*). A la recherche d'une solution scientifique, nous nous trouverons d'abord en face de la théorie de la connaissance (Gnoséologie). Car si notre existence totale, notre vie même, devient sujet d'explication philosophique, et si nous sommes contraints de définir le problème du progrès par rapport au phénomène "être humain" (ou du monde anthropomorphique), nous nous heurtons à des paradoxes assez graves. Le phénomène "être humain" n'est pas saisissable par les méthodes applicables à la philosophie. Il n'y a, pour ainsi dire, qu'une section de sa totalité, qui est compréhensible. La partie de l'être humain dans les ténèbres ne peut pas être éclairée par les rayons de la pensée. En tant qu'êtres intelligents nous ne comprenons que ce que la raison éclaire. Tout ce

⁵⁾ Theodor LESSING: *Europa und Asien*, Lpz. 1930, 5^e éd. p. 19 „... Gedanken der Menschenmittelpunktsschaft...“

que nous savons de cette région est qu'elle est celle dont nous ignorons tout, car les mots savoir et connaître ne s'appliquent qu'à la partie que la raison peut éclairer.

Ainsi le problème de l'anti-progressisme est un problème phénoménologique (dans le sens de HUSSERL ou de HEIDEGGER) qui renferme celui des "distinctions essentielles" (*Wesensaufklärungen*). Il vise les entités pures qui se dressent derrière les mots: Vie et Esprit.

Mais il y a encore une autre difficulté. Dès que nous abordons un terrain aussi vaste que celui du progrès, nous ne pouvons éviter des questions d'ordre gnoséologique en rapport direct avec le progressisme. Il nous paraît impossible de ne pas avoir de doutes à son sujet d'autant plus que déjà notre savoir physique et empirique suscite des problèmes gnoséologiques, qui posent des barrières à la spéculation métaphysique. Réfléchir sur le progrès sans se rendre compte qu'on réfléchit de cette manière sur le temps, l'évolution, la civilisation, les valeurs, les évaluations etc. signifierait un retour au réalisme naïf.

Que représente au fond cette réalité, dans laquelle un progrès pourrait se manifester? Qu'est ce qui progresse et de quelle manière? Vers quel but et pour quelle raison? Un principe est au moins évident: Nous ne pouvons rien soutenir sur la Vie en entier. Nous ne connaissons que des organismes isolés et non la Vie elle-même ni ses progressions ni ses regressions absolues ⁶⁾ ⁷⁾.

Certes, en observant les organismes nous pouvons constater des développements, des transformations, des caducités et des régénérations, mais la connaissance des buts de la Vie créatrice nous échappe.

Et de plus, en jugeant d'un progrès, nous comparons deux états de la Vie, dont nous préférons l'un à l'autre (celui qui est postérieur à celui qui est antérieur), nous jugeons donc sur un segment de la Vie, mais jamais sur la Vie elle-même. Et même si nous connaissions la totalité de la Vie, rien ne nous forcerait logiquement à considérer son évolution comme un progrès. Pourquoi ne pas supposer que sur le chemin vers la mort inévitable, considérée comme délivrance, la maladie constituerait un progrès ⁸⁾? Il est évident que notre problème est un problème de valeurs, et non de la Vie, laquelle ne présente aucune valeur. La santé p. ex.: n'est pas une valeur proprement dite, même si nous l'estimons, car elle empêche la douleur qui peut paraître le sens véritable de la Vie ⁹⁾. Le bien et le mal — les valeurs pures ne se laissent pas expliquer par la Vie. Elle représente au contraire la base indifférente, sur laquelle la réalisation des valeurs peut s'effectuer ¹⁰⁾. Le problème des valeurs fait donc partie d'une philosophie de la Raison ¹¹⁾. L'instinct de conservation, comme preuve d'une valeur vitale, ne contredit pas cette conclusion, car la quali-

⁶⁾ LESSING: *E. u. A.*, *op. cit.* p. 5.

⁷⁾ André LALANDE: *Les illusions évolutionnistes*. Paris 1951 (Alcan) p. 54 "La vie n'est pas chose facile à définir: peut-être même est-il impossible d'en donner une formule vraiment adéquate, et ce doit être le cas si elle est vraiment un phénomène irréductible et premier, comme la pensée elle-même, qui s'efforce de la comprendre."

⁸⁾ Il s'agit de la parenté intime entre la maladie physique, la décadence morale et l'idée de la redemption religieuse, de la contemplantation pessimiste de la Vie, — problème de NIETZSCHE.

⁹⁾ A. LALANDE: *Les illusions etc.*, *op. cit.* p. 119, 154.

¹⁰⁾ Heinrich RICKERT: *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1922 p. 126.

¹¹⁾ *Ibid.* p. 136.

fication de cet instinct équivaut simplement à une définition tautologique de la Vie, qui vit évidemment en voulant vivre. (Il ne faut pas confondre la volonté de Vie avec la volonté humaine.)

Il n'y a pas de définitions de la Vie réelle, car "définition" veut dire: limite posée par l'Esprit dans le courant de la Vie. Toute réflexion sur la valeur de la Vie doit déjà contenir une fixation de la Vie (*Feststellung*), un état de "devenir conscient" au milieu de la Vie, c. a. d. une séparation d'avec la Vie. Car vivre et juger de la valeur de la Vie font deux ¹²⁾ ¹³⁾.

Ainsi cette séparation, et cette opposition à la Vie sont les seules descriptions possibles de l'Esprit (ou de la conscience) exprimables en partant de la Vie comme donnée immédiate. Le jugement et la démonstration logiques pré-supposent la séparation gnoséologique du sujet de l'objet. Mais à l'intérieur du courant de la Vie il n'y a pas cette confrontation uniquement pensée, laquelle exige, dans tous les cas, la présence de l'Esprit. Il en résulte que l'acte spirituel ne saisit jamais la Vie, mais seulement un objet consolidé. Car c'est l'essence même de la Vie de ne pouvoir jamais s'arrêter ni se fixer et c'est le critérium de la connaissance d'avoir un objet déterminé.

Toute biologie et tout vitalisme scientifique doivent nécessairement méconnaître cette discrimination primaire, en confondant à l'aide d'arguments raisonnables l'objet vivant ou la Vie objectivée (l'organisme) avec la Vie en tant que non-objet, cette dernière ne permettant aucune définition. Chaque problème qui surgit est du domaine de l'Esprit — et explicable seulement comme un trouble de la Vie. Or, toute philosophie est philosophie à égard de la personne vivante troublée par un refoulement de forces vitales qui provoque la pensée ¹⁴⁾.

Mais en considérant cette conclusion nous nous trouvons devant le paradoxe suivant: La réflexion résultant du refoulement de la Vie participe à la Vie en tant que refoulement et à l'Esprit (si nous l'envisageons comme un pouvoir extra-vital) en tant qu'acte de la pensée, c. a. d. elle est un contre-vie (*Gegenleben*) et une non-vie. Nous comprenons le refoulement vital (le point de l'infraction de l'Esprit d'après KLAGES ¹⁵⁾ et de l'éruption de l'Esprit d'après LESSING ¹⁶⁾) comme une espèce d'angoisse et de souffrance, qui cherche une délivrance d'elle-même. Ou pour s'exprimer plus banalement: Personne ne penserait si un besoin ne l'y poussait ¹⁷⁾. Mais cette thèse une fois acceptée (thèse qui est d'ailleurs improuvable), la pensée s'explique comme un processus, dont le but imminent est de se rendre superflu et de s'annuler ¹⁸⁾. Dans ce cas le "devenir conscient" même signifie: maladie de la Vie lésée et sa guérison par l'Esprit. La conscience ne serait pas nécessaire, s'il n'y avait pas de

¹²⁾ Heinrich RICKERT: *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1922 p. 142: "Leben ist das Eine, über das Leben philosophieren ist das Andere."

¹³⁾ LESSING: *E. u. A., op. cit.* p. 5: "Leben und Von-Erleben-Wissen ist zweierlei. Sein und Das-Seiende-Denken ist zweierlei."

¹⁴⁾ Theodor LESSING: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Lpz. 1927 4^o éd. p. 116: "... dass Bewusstsein auftaucht aus dem Lebenselement (vitalité) nur dort, wo ein Spannungsknoten, eine Not-Wende im Lebensstrom liegt."

¹⁵⁾ Ludwig KLAGES: *Geist als Widersacher der Seele* tome I. Lpz. 1929 p. 443.

¹⁶⁾ Theodor LESSING: *Europa und Asien*. 2^o éd. Hannover 1923 p. 89.

¹⁷⁾ LESSING: *E. u. A., op. cit.* p. 16/17.

¹⁸⁾ *Ibid.* p. 17: "Das Denken und das Wollen, d. h. das aktive Leben sind das gegen sich selber gekehrte (lebenspolare) Leben."

trouble ou inversement: la conscience est le signe d'un trouble, sinon son effet. Le "devenir conscient" même est considéré comme le commencement d'une tragédie (la fin du monde par la conscience) et la progression de la spiritualisation n'est que l'anéantissement de la Vie réelle.

Quoi qu'il en soit, le savoir conscient est un appauvrissement des contenus vécus en comparaison de la plénitude de la Vie ¹⁹⁾ ²⁰⁾. Nous ne savons pas, si la Vie elle-même est la cause de cette décoloration (de la conscience) ou un pouvoir en dehors de la Vie ²¹⁾ ²²⁾, en tout cas cette simple constatation, que la pensée est un "rétrécissement" ²³⁾, devient d'elle-même une dépréciation de la pensée. C'est l'expression la plus profonde de l'anti-progressisme.

Dépuis HEGEL et DARWIN ce préjugé est devenu dominant, que le "devenir conscient" (L'Esprit) était en lui-même un progrès, un but et un couronnement de la Vie, idée exprimée par la mystique chrétienne dans la formule: "La nature de tout métal vise l'or, la nature de tout blé vise le froment, la nature de toute vie vise l'homme ²⁴⁾." D'après cette conviction il doit donc être immanent à la Vie de devenir Esprit, mais, en faveur de cette thèse nul ne peut témoigner que l'Esprit lui-même. C'est l'Esprit seul qui peut juger de cette évolution de la Vie, en la concevant sous l'aspect d'un mouvement mécanique. Ainsi HEGEL, DARWIN et tous les autres évolutionnistes, se trouvant dressés sur le sommet de l'évolution actuelle, ne peuvent faire autrement que de se prétendre eux-mêmes les créatures les plus parfaites, les plus récentes et les plus raisonnables de l'univers.

Mais si nous considérons l'Esprit comme l'agent pathogène d'une décadence et d'un déclin, devenant puissant chez les faibles, si le sens de toutes énonciations possibles était né en correspondance avec le trouble du rythme vital, alors l'être humain et la naissance de la conscience apparaissent comme une maladie éphémère, qui tend vers la restauration de la Vie, c. a. d. vers la neutralisation de l'Esprit ²⁵⁾ ²⁶⁾. Mais quand on n'est plus à l'intérieur de la Vie, l'Esprit et, par là, la pensée sont considérés automatiquement comme une "contre-vie" analysant la Vie vécue et jugeant de sa valeur. Cette thèse s'appelle chez KLAGES: *L'Esprit comme adversaire de l'Ame* (*Geist als Widersacher der Seele*) — et chez LESSING: *La ruine de la terre par l'Esprit* (*Untergang der Erde am Geist*). L'anti-progressisme résultant de cette théorie n'est donc plus seulement une thèse morale et historique, mais une thèse purement philosophique.

¹⁹⁾ Theodor LESSING: *E. u. A., op. cit.* p. 9: "Wissen ist Veröden. Wollen ist Verengen!"

²⁰⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S.* tome I p. 435 „Ein-Bildung des Geistes fällt nach Sinn und Ausmaß zusammen mit regelhafter Verengung des Lebens."

²¹⁾ LESSING: *E. u. A. op. cit.* p. 7 „... (sei es dank einer magnetisch aufsaugenden Macht außerhalb des Elementes, sei es dank einer der Lebensflut innerwohnenden unbekannten Triebmacht) ..."

²²⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S., op. cit.* tome I p. 443: "... allein das Wie und Warum bleibt ein vorläufig unauflösliches Rätsel." *G. a. W. d. S.* tome III/2 Lpz. 1932 p. 1429/1430.

²³⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S., tome I op. cit.* p. 415: "Um was wir uns selber durch die Findung bereichert wähnen ... um dasselbe beraubten wir die Wirklichkeit und verengten wir die Unendlichkeit des Erlebens ..."

²⁴⁾ LESSING: *E. u. A., op. cit.* p. 54.

²⁵⁾ LESSING: *E. u. A., op. cit.* p. 124/125.

²⁶⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S.* tome III/2 *op. cit.* 1426/27.

Pour traiter des formes les plus importantes de l'anti-progressisme, il nous faut exposer les préliminaires gnoséologiques concernant notre problème. La précision de nos explications en dépend. Cependant les résultats auxquels nous arriverons à savoir: l'impossibilité d'une gnoséologie pour une philosophie du "vivant", ne permet aucun jugement sur la possibilité d'une philosophie de la Vie. Puisque nous nous trouvons de prime abord dans le domaine de l'Esprit, nous ne pouvons définir la Vie déjà limitée par l'Esprit. Il nous faudra acquérir quand-même des définitions qui pourront servir de fondement gnoséologique. Il s'agit par là de l'exactitude de nos recherches, des garanties logiques du côté de l'Esprit, capable de se rendre objectif. Car si l'on prétend d'avoir trouvé déjà ces garanties dans une introspection intuitive ou dans une autre forme inexprimable de la vision, le mysticisme devient inévitable.

Comment donc définir l'Esprit par lui-même, comment distinguer nettement entre la Vie et l'Esprit, sans tomber ni dans un idéalisme ni dans un matérialisme absurdes? C'est la question qu'il faut se poser, car dès que nous soutenons, que l'Esprit détruit la Vie, nous sommes forcés d'examiner scientifiquement l'essence même de ces deux puissances. Nous avons vu, que cet Esprit froid, calculateur et destructeur (d'après les philosophes de la Vie) se trouvant en opposition à la Vie que l'on vit, est le seul agent de l'explication. Il n'y a pas de définitions du rêve, des extases, de l'enthousiasme, de ces images fuyantes, auxquelles nous sommes soumis en dehors de la pensée. Chaque définition possible est de l'ordre de l'Esprit, et il en résulte un paradoxe bizarre: Les avocats de la Vie doivent plaider dans la langue scientifique, ou ils sont condamnés à bégayer, s'ils désirent éviter cette invention satanique: la logique²⁷⁾. Et dès le début de leur défense de la Vie, ils se trouvent dans l'enfer de la gnoséologie, dont ils désirent démontrer l'absurdité dans l'intérêt de la *Lebensphilosophie*.

Ils nous disent en effet: Le savoir ne mène jamais à la source de l'existence, la pensée doit se heurter aux objets, la raison nue reste enchaînée dans ses lois rigides. Derrière nos subtilités, nos mensonges, nos vanités — ces futilités d'un cerveau hypertrophié — vit la Vie éternelle et fertile, dont le flots rendent vains nos efforts spirituels pour vider la réalité avec les dragues de l'intelligence. Non seulement l'Esprit tue et décolore toute Vie, aussi bien au point de vue métaphysique qu'au point de vue pratique, mais aussi finalement notre travail ne sert à rien, car la Vie génératrice est plus puissante que l'Esprit stérilisant. L'Esprit n'est pas aussi dangereux pour la Vie en entier que pour notre vitalité, que nous appelons "âme". Tout ce que nous pouvons conjecturer de plus sur les relations des deux entités entr'elles ne dépend pas d'indications de l'expérience.

II. Les expériences vécues et la théorie de la connaissance

Comment trouver un point de départ exact? Déjà le mot "Vie" signifie quelque chose d'inexprimable et de non-concevable, qui ne s'offre jamais à la gnoséologie. Ce qu'on vise avec ce terme n'est compréhensible

²⁷⁾ Moritz SCHLICK: *Erleben, Erkennen, Metaphysik*, Berlin 1926, *KANT-Studien* tome XXXI 2/3 p. 157.

qu'en le vivant, et la Vie ne se laisse vivre (*erleben*) que dans l'état de "se sentir vivant". Les discussions sur l'idée de la Vie manquent toujours leur but, puisqu'elles s'efforcent d'exprimer d'une façon générale une chose individuelle et passée, dont le caractère essentiel est d'être présente. Nous ne visons point ici l'objet "Vie", dont nous possédons une certaine expérience biologique, mais la Vie "biotique"²⁸), l'état même du vivre, l'"*Erleben*" (le fait de vivre la Vie) et l'"*Erlebnis*" (la Vie que l'on vit).

Nous avons une expérience vécue de ces états, nous nous souvenons d'avoir vécu quelque chose (*Erlebtes, Erlebnis*). Mais nos souvenirs ne sont aucunement exacts. Il ne dépend pas de nous (de notre intelligence volitive) qu'il nous souvienne ou non de nos rêves, et même lorsque nous nous les rappelons, l'infinie diversité de leur détail nous échappe toujours. Il y des états dans l'ivresse, l'exaltation, les transports connus par tout le monde, mais le contenu réel en échappe également. Les symboles de la poésie ou les sons d'une musique peuvent évoquer des images oubliées ou plutôt extra-conscientes. La philosophie doit se contenter de signaler simplement leur présence fugitive, car elle est forcée de travailler avec ses outils.

Nous pouvons décrire seulement les choses qui sont devenues objectives, constatées par des actes antérieurs de compréhension (*Auffassungsakte*). Nous avons une certaine connaissance d'objets, et ainsi nous pouvons énoncer nos opinions sur eux dans des jugements affirmatifs. Ce qui n'est pas objet exclut le jugement et de même il est impossible de réfléchir sur une chose qu'on ne peut se remettre dans la pensée. Sans doute il existe des états dépourvus de la confrontation sujet-objet (observateur-chose observée) et de réflexion sur eux (*sinnfreies Erleben*). Nous nous en rendons compte: ce sont ces états d'"*Erleben*" qui nous sont donnés dans un sentiment infaillible, — sentiment qui nous permet d'en distinguer notre état conscient, nos connaissances, notre savoir, notre pensée.

Vouloir contester cette thèse c'est méconnaître le caractère de la pensée en tant que constatation, discrimination, compréhension et définition. L'idéalisme, en concevant les phénomènes non-conscients comme des idées confuses, ne peut tout de même pas, lui non plus, nier cette dualité profonde dans notre existence. Bien entendu nous ne parlons que des distinctions phénoménologiques et non-psychologiques. Il s'agit d'une distinction essentielle entre l'"*Erleben*" et l'"*Erkennen*" (connaître, connaissance, cognition) — et nous voilà arrivés au dilemme gnoséologique²⁹).

La connaissance (conception) envisagée seulement dans son opposition avec l'état d'"*Erleben*" essentiellement différent, prétend conquérir et pénétrer cette sphère distincte d'elle-même. La tentative de rationaliser et de rendre conscientes des choses irrationnelles et inconscientes est prati-

²⁸) "biotique" = "*biotisch*" (LESSING: *Geschichte*, 1927 op. cit. p. 83) Nous faisons entre biologique et biotique à peu près la même distinction qu'entre psychologique et psychique, ontologique et ontal (ontique). A. LALANDE: *Vocabulaire de la philosophie* Paris 1928 (Alcan) tome II, p. 540 „ontal“, p. 646 „psychique“, 2.

²⁹) Fritz MÜNCH: *Erlebnis und Geltung*, Berlin 1913 p. 27 „Will man das Erkennen als eine „Begriffsbildung“ erkennen, muß man von der Grenzidee einer noch ungeformten Wirklichkeit ausgehen. Diese erkenntnistheoretische Funktion erfüllt der Gedanke der bloßen Erlebniswelt. Aber von diesem inhaltlichen Moment kann man auch nicht einmal reden, ohne immer schon Formvoraussetzungen zu machen . . .“

quement possible par une analyse psychologique, mais il est tout aussi évident que l'inconscient lui-même se soustrait à de tels procédés — et qu'au contraire on acquiert une connaissance consciente d'un fait qui a perdu sa qualité d'inconscient ³⁰⁾.

La philosophie ne peut s'exprimer autrement que dans une terminologie philosophique, cependant avec ses termes elle reste emprisonnée dans des formules, qui signalent en vérité quelque chose en dehors d'elles-mêmes, mais qui sont incapables de saisir la réalité elle-même. De plus, cette réalité dépouillée par les concepts n'est pas du tout un contenu qui fait partie intégrante de la conscience, mais une donnée visée (*gemeint*) par elle et existant indubitablement en dehors de nos cerveaux. Il faut donc distinguer nettement entre la représentation (qui est une action de la pensée) et la perception consciente. La perception est la condition pré-supposée de la représentation, et non inversement: car "si la donnée représentée se réalisait à l'instant, nous ignorerions tout du fonctionnement de la représentation; si le perçu nous apparissait comme une chose représentée nous ne saurions rien de la réalité" ³¹⁾. Il existe donc une discrimination vécue entre la perception et la représentation, — discrimination qui indique une réalité réelle présente pour nous dans l'"*Erleben*" ³²⁾.

Mais pour sauvegarder l'autonomie de la pensée et pour éviter le facteur non-gnoséologique (le perçu) qui vise au fond à l'antériorité de l'"*Erleben*", le rationaliste doit sciemment confondre les éléments perçus

³⁰⁾ C'est ainsi que la psychanalyse ne travaille qu'en faveur de la conscience en rendant conscient ce qui dérange l'existence de l'individu. Après avoir expliqué consciemment la provenance de ses tourments, le malade retrouve l'équilibre entre sa conscience et son inconscience. La thérapie consiste donc en un règlement de l'inconscient au moyen du conscient.

³¹⁾ Ludwig KLAGES: *Vom Wesen des Bewusstseins*, Lpz. 1921 p. 9.

³²⁾ A. LALANDE: *L'idée directrice de la dissolution*, Paris 1898 p. 213/214. "... car il demeure dans la matière de notre science une individualité irréductible, irrationnelle, exaspérante pour la raison, une sorte d'absurdité originelle qui va sans doute en s'atténuant, mais qui n'est jamais actuellement nulle ..."

Les données dans l'objet lui-même sont inexplicables ("aveugles"), puisqu'elles ne se laissent pas réduire à une cause quelconque sans qu'elles perdent immédiatement leur caractère de données immédiates, car nous savons depuis HUME et KANT que la causalité est (au moins en partie) notre oeuvre. Ainsi nous ne pouvons même pas supposer la provenance de ces données ni leur caractère avant leur saisissement par la conscience, mais seulement les enregistrer en tant que "données".

C'est ce que SCHILLER vise en disant: "*Spricht die Seele?, so spricht, ach!, schon die Seele nicht mehr.*" (Epigramme: *Die Sprache*.) Si KANT parle de la sensibilité, il vise la matière de l'objet qui ne se laisse pas dissoudre en relations intellectuelles. Selon lui les intuitions sont aveugles sans les concepts, dans lesquels elles sont saisies. Mais "intuition aveugle" ne veut dire qu'en vérité, qu'il n'y a rien à concevoir, et que ce qui est intuitionné par la réceptivité n'intéresse pas la science. SCHOPENHAUER en corrigeant la négligence de KANT à l'égard de l'intuition concrète, exagère encore cette opinion en appelant "entendement" la faculté d'avoir "*Anschaungen*". Il y comprend le monde phénoménal lié par la causalité du devenir, c'est-à-dire un produit de notre cerveau.

Il est étrange de voir comment l'idéalisme (aussi bien que l'empirisme anglais) s'était trompé sur la signification de la réalité. Au lieu de reconnaître l'imagination vivante (l'"*Erleben*"), on a spéculé à tort et à travers pour atteindre ce qui devait être à l'origine de la représentation. Il est évident que ce qui effectue le phénomène n'est pas saisissable dans le phénomène même, et qu'en pensant la liaison causale nous aboutissons déjà à une réalité de deuxième degré. Une réalité de n-ième degré serait la formule universelle. Mais elle n'est nullement plus réelle qu'un cauchemar rêvé.

avec les éléments représentés, puisque tous les deux “appartiennent” à la même conscience qui en est la raison suffisante. Cette substitution effectuée par la philosophie idéaliste constitue le second aspect du problème envisagé par nous.

Nous traitons donc de deux problèmes parallèles: l'un qui vise l'“*Erleben*” comme objet de la pensée et contenu de la conscience, l'autre qui ignore l'“*Erleben*” en raison de la contradiction phénoménologique qu'il présente avec ce que nous appelons la pensée. Le dernier problème renonce une fois pour toutes à une science de la Vie, le premier met en danger la suprématie de la pensée et la certitude de nos affirmations. Il y aurait encore le point de vue du psychologue comme médiateur, mais il n'entre pas en ligne de compte, parce qu'il annule également l'autorité de la Raison (en se dirigeant vers le raisonnement) et traite l'“*Erleben*” comme un contenu de la conscience.

Comment donc définir les deux données envisagées: la Vie — vivable seulement dans le plan de l'âme . . . et l'Esprit déterminé comme étant sa propre condition? Il est évident qu'il ne peut y avoir de définitions de l'indéfini. C'est pourquoi la Vie est indéfinissable — et il faudra en appeler pour la définir à l'Esprit comme pouvoir de définition. Mais peut-on décrire la description sans tomber dans un cercle vicieux? Quelle est la définition de “définir”? ³³⁾ Si on veut étudier la théorie de la connaissance, il faut savoir ce que signifie le terme “connaissance”. Nous le savons, semble-t-il, puisque nous employons cette faculté sans aucune difficulté. Dans le langage quotidien le verbe “connaître” ne veut dire autre chose que “reconnaître une chose”, “réduire une chose à une autre”³⁴⁾. Il va sans dire que cette description préalable ne suffit aucunement à la science. Nous ne saisissons jamais ainsi le principe de la connaissance, puisque toute connaissance pré-supposerait déjà des choses connues, auxquelles il faudrait réduire toute nouvelle connaissance pour la légitimer.

Par ce procédé nous arriverions, d'une part, à une théorie des faits perçus (une science descriptive de l'objet de la connaissance (*Erkenntnis-theorie*, *Gegenstandstheorie*) et, d'autre part, à une théorie de la reconnaissance, c. a. d. à une psychologie mnémique. Une définition de la connaissance, dérivée d'une théorie des objets déjà conçus est impossible, parce qu'elle exige toujours une explication de sa provenance. Et dans une théorie du souvenir le problème de l'objectivité (c. a. d. de la connaissance juste et valide) reste insoluble. Pratiquement ce sera la certitude des connaissances scientifiques indubitables (jusqu' à un certain point) et déjà acquises, qui sera le point de départ de cette explication ³⁵⁾ ³⁶⁾. Mais bien entendu ce procédé ne fournira que des hypothèses de travail. Le type classique de la connaissance est la définition implicite de la géométrie. Le concept joue là le rôle d'un signe ³⁷⁾ ³⁸⁾.

³³⁾ NIETZSCHE: *Werke* (Kröner) Lpz. 1930 tome II p. 423 *Wille zur Macht*: III/1, 212 “Man müsste wissen, was Sein ist, um zu entscheiden, ob dies oder jenes real ist (z. B. “die Tatsachen des Bewusstseins”); ebenso was Gewissheit ist, was Erkenntnis ist und dergleichen. — Da wir es aber nicht wissen, so ist eine Kritik des Erkenntnisvermögens unsinnig: wie sollte das Werkzeug sich selbst kritisieren können, wenn es eben nur sich zur Kritik gebrauchen kann? Es kann sich noch nicht einmal definieren!”

³⁴⁾ Moritz SCHLICK: *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin 1925 2^e Ed. p. 10/11.

³⁵⁾ *Ibid.* p. 11.

³⁶⁾ MESSER: *Einf. in die Erkenntnistheorie*, Lpz. 1927 p. 6.

³⁷⁾ SCHLICK: *op. cit.* p. 29.

³⁸⁾ *Ibid.* p. 24/25.

En se conformant à cette gnoséologie de la pratique quotidienne les concepts gnoséologiques d'un ordre supérieur deviennent fictions, hypothèses heuristiques³⁹⁾. Et ces fictions pré-supposent déjà la disposition volitive et orientée de la science actuelle. La volonté donc est conçue comme principe initial de la connaissance en tant que volonté de l'unité, de la vérité, de l'ordre tendant à renfermer le monde dans un système (dans le "calcul" général) de concepts⁴⁰⁾ ⁴¹⁾ ⁴²⁾ ⁴³⁾. Or, conformément à la liberté de la volonté (le libre arbitre) les hommes pourraient un jour préférer renoncer à la vérité. Le bon plaisir des individus n'est donc jamais la dernière instance de la gnoséologie.

Cette gnoséologie volitive serait une branche de la psychologie générale — avec cette seule différence, que la gnoséologie s'occuperait du sens commun, au lieu des processus psychiques observés chez les individus. Mais ce "sens commun" (le "*consensus omnium gentium*")⁴⁴⁾ ⁴⁵⁾ n'est ni une garantie intrinsèque pour la connaissance exacte ni un concept qui permette d'établir une distinction entre la connaissance et l'expérience psychique⁴⁶⁾ ⁴⁷⁾.

La gnoséologie ainsi comprise s'occuperait d'une conscience générale en faisant abstraction de l'âme individuelle et des "*Erlebnisse*", elle est donc dans un cercle vicieux. Connaissance signifie ce qui n'est pas non-connaissance. *Erlebnis* est ce qui n'est pas connaissance etc. Mais encore ici l'élément psychique reste inexpliqué.

Notre argumentation vise le problème préliminaire de la science: la preuve de la justesse évidente. La psychologie comme base d'une science est un danger éternel pour celle-ci, parce qu'elle l'expose au doute méthodique. Il faut rendre la théorie de la connaissance autonome, apte à se vérifier elle-même et à vérifier simultanément tous les objets envisagés par elle. Les "*Erlebnisse*" de la connaissance ne sont pas suffisamment caractéristiques pour permettre de résoudre le problème de la connaissance dans son opposition avec l'"*Erleben*" psychique, et une théorie de la Volonté en est incapable.

Il doit exister, en dehors des états subjectifs, au moins une certitude, un criterium absolu de la connaissance, à l'aide duquel nous pouvons distinguer théoriquement la subjectivité individuelle de l'objectivité générale.

En posant cette question, notre problème change de direction. Notre point de départ était un aspect de la Vie, mais en traitant de la science philosophique il nous a fallu chercher la garantie de principes, sans lesquels nos arguments seraient attaquables. Voyons si la gnoséologie sera capable de nous répondre, la thèse de la différence d'"*Erleben*" et d'"*Erkennen*" une fois posée. Il est évident, qu'une science de l'Esprit ne s'occupe pas de cette distinction essentielle, de laquelle nous sommes partis,

³⁹⁾ Hans Vaihinger: *Die Philosophie Als-Ob*, Lpz. 1923 p. 170, 204, 210.

⁴⁰⁾ Hugo Dingler: *Philosophie der Logik und Arithmetik*, München 1931 p. 22 "Pour consolider les lois suprêmes de la pensée d'une manière absolue et certaine, la volonté est le seul principe possible et valable. Il n'y a pas d'autres possibilités".

⁴¹⁾ *Ibid.* p. 55.

⁴²⁾ Hans Driesch: *Ordnungslehre*, Jena 1923 p. 23.

⁴³⁾ Dingler: *op. cit.* p. 66.

⁴⁴⁾ *Ibid.* p. 67.

⁴⁵⁾ Erich Becher: *Naturphilosophie*, Lpz. et Berlin 1914 p. 109.

⁴⁶⁾ Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen* tome I, Halle 1922 p. 110.

⁴⁷⁾ Fritz Heinemann: *Neue Wege der Philosophie*, Lpz. 1929 p. 327.

car la gnoséologie (comme toute science) travaille déjà aux dépens des “*Erlebnisse*”, comme nous le verrons. Nous pouvons dire sans aucune exagération que les “*Erlebnisse*” sont les adversaires déclarés de la gnoséologie qui ne tend qu’à leur anéantissement en faveur de la vérité pure.

Mais de quelle manière l’Esprit se distingue-t-il des “*Erlebnisse*” pour pouvoir les rejeter? Nous en connaissons au moins une raison (qui équivaut d’ailleurs à la définition préalable de l’Esprit métaphysique): l’Esprit (et par là la pensée) est la seule chose, qui soit capable de se refléter et de s’observer soi-même, c. a. d. en dernière instance, qui puisse se vérifier par ses propres moyens. Le rationalisme prétend donc qu’il devrait être possible de créer la totalité du monde par la seule pensée en considérant les “*Erlebnisse*” comme des connaissances de plus en plus ternies et voilées. Cette thèse est fondée sur la validité structurelle de la connaissance et non sur l’acte réel de la cognition.

Les données immédiates de la pensée ne sont pas considérées comme le contenu d’un courant réel de la conscience (point de vue psychologique) ni comme les images d’“*Erleben*”, mais comme des fonctions pures et apriori de la pensée, qui constituent en même temps cette pensée.

III. Le solipsisme méthodique et la philosophie de la conscience.

Les tentatives, qu’on rencontre déjà dans la philosophie grecque, pour garantir les connaissances dès le début de toutes recherches par des catégories apriori, trouvent leur expression profonde dans le solipsisme méthodique de DESCARTES, dans l’idée du “*Cogito*” pur ⁴³⁾ ⁴⁹⁾ ⁵⁰⁾ ⁵¹⁾ ⁵²⁾. Cette philosophie fondée sur l’évidence, sur la définition ultime, sur le savoir du savoir (l’unité du savoir dans le sujet qui sait) n’existe que dans le domaine du Moi autonome et isolé de la réalité ⁵³⁾. “En sachant mon savoir, je possède quelque chose. Sachant consciemment mon savoir je sais quelque chose” ⁵⁴⁾. Voilà la certitude primaire (*Ur-sachverhalt*) enfin trouvée.

Je contemple cette proposition irréductible dans son ordination et en même temps “les nuances de l’ordination de quelque chose ⁵⁵⁾” (*Ordnungstönungen am Etwas*). Il faut donc accepter comme insolubles les déterminatifs primordiaux, car on ne peut en exposer la raison suffisante, toute énonciation contenant déjà le “fait primaire” dans son ordre défini et par cela même une formulation logique ⁵⁶⁾.

⁴³⁾ Leopold ZIEGLER: *Der abendländische Rationalismus und der Eros*, Jena et Lpz. 1905, p. 14/15.

⁴⁹⁾ CASSIRER: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* tome I, Berlin 1906 p. 416.

⁵⁰⁾ Richard HÖNIGSWALD: *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*, Göttingen 1914 p. 27.

⁵¹⁾ W. SCHUPPE: *Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn 1878 p. 63.

⁵²⁾ E. HUSSERL: *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris 1931 p. 2/3.

⁵³⁾ Johannes REHMKE: *Philosophie als Grundwissenschaft*, Lpz. et Frkf. 1910 p. 47.

⁵⁴⁾ Hans DRIESCH: *Ordnungslehre*, Jena 1923 p. 17.

⁵⁵⁾ *Ibid.* p. 54.

⁵⁶⁾ *Ibid.* p. 46.

La possession d'un savoir conscient (c. a. d. la possibilité de pouvoir savoir quelque chose en ayant conscience de soi-même) est pré-supposée à toute énonciation raisonnable. Ainsi le solipsisme devient formalisme, c. a. d. une science d'ordinations, car le savoir, en tant que fait primaire, est déjà présent dans la personne qui sait et il s'agit donc seulement de savoir comment et de quelle façon une chose est sue. On ne dépasse les ordinations simples qu'au moment où on interprète le fait du savoir. C'était aussi le problème de DESCARTES. Dès qu'il eût trouvé le Moi comme garantie de l'exactitude, il lui fallut restaurer le monde, suspendu par le doute. Il trouva la solution dans une métaphysique théologique.

DRIESCH nous assure, qu'on reste indifférent dans l'acte de réflexion, c. a. d. qu'on "possède" seulement la chose visée⁵⁷⁾ ⁵⁸⁾. Mais il est impossible d'expliquer le fonctionnement de l'"établissement" (*Setzung*) ("le moyen primaire du Moi pour ordonner")⁵⁹⁾, si "établissement" signifie: "la sélection, la conservation et la dénomination consciente de n'importe quelle expérience vécue (*Erlebtes*) en tant que chose faisant partie précisément de la mise en ordre⁶⁰⁾."

Nous voilà revenus à la psychologie, car l'"*Erlebnis*" ne se laisse pas comprimer dans une relation intellectuelle, sans devenir objet de la psychologie. On ne comprends pas le bien-fondé d'une gnoséologie qui s'arrête au fait primaire et évite de déduire ou de déterminer notre soi-disant expérience par le fait primaire. Mais la science de l'expérience ne signifie-t-elle pas — vue par un Moi impressionné — psychologie? Pourquoi DRIESCH veuille l'éviter, ses termes "*Urerlebnisweise*" (manière primaire de vivre quelque chose⁶¹⁾), "*Erlebtheit*" (état d'avoir vécu quelque chose), "*in Ordnung stehendes Erlebtes*" (chose vécue se trouvant dans une classification)⁶²⁾ sont bien problématiques, parce que c'est bien cet "*Erlebtheit*"⁶³⁾ qui forme le facteur inconnu dans le savoir.

Le "*cogito*" constitue par définition une certitude gnoséologique. Mais ce criterium s'évanouit dès qu'il s'agit de la description des "*Erlebnisse*" psychiques et empiriques, qui ont présumément lieu dans ce Moi. Car cette présomption est déjà un artifice gnoséologique posé par le Moi. Il n'y a pas de doute que les "*Erlebnisse*" soient réels. Mais pour les expliquer il faut établir une connexion causale. Les "*Erlebnisse*" et les réflexions sur eux sont deux états de choses totalement distincts. La gnoséologie se sert donc de la catégorie de la causalité pour s'approcher d'une chose qui est, par son essence même, en dehors du domaine, dans lequel la causalité est valable. Des "*Erlebnisse*" objectivés, c'est-à-dire

⁵⁷⁾ DRIESCH: *Ordnungslehre*, op. cit. p. 1.

⁵⁸⁾ *Ibid.* p. 20/21.

⁵⁹⁾ *Ibid.* p. 27.

⁶⁰⁾ *Ibid.* p. 27.

⁶¹⁾ *Ibid.* p. 5: "Le savoir de la justesse et de ses conditions est aussi le savoir d'une manière primaire de vivre." Cela est sans doute la solution la plus simple de toutes nos questions.

⁶²⁾ *Ibid.* p. 28.

⁶³⁾ *Ibid.* p. 30: La distinction entre *Erleben* et *Erkennen* dans toute sa clarté ne se trouve pas chez DRIESCH, et par cela même il doit accepter des stades préliminaires de l'ordination. Il parle p.ex.: de l'"*Erleben*" d'une église, si on se trouve encore éloigné d'elle, et d'un savoir de cette église en se trouvant près d'elle. Il nous paraît une erreur de vouloir prêter la relation sujet-objet à l'*Erlebnis*. Il n'y a pas d'"*Erleben*" conscient, dans la signification propre du mot.

des “*Erlebnisse*” que l’on peut connaître ne sont plus des “*Erlebnisse*”, mais des objets de la conscience ⁶⁴).

En parlant de l’“*Erlebnis*”, on vise quelque chose qui ne peut pas être visé. Toute visée d’une chose qui ne peut pas être visée ne vise pas cette chose. “Il est fort embarrassant qu’on ne puisse remplacer ou éviter des mots, dont on abuse, comme Vivre, Vie, Vitalité etc. Toute personne qui dit le mot “Vie” pense automatiquement à quelque chose ⁶⁵,” c’est-à-dire à une chose, dont on affirme l’incompréhensibilité. Mais en opposition avec tout cela, il est pourtant exact, que le mot “connaissance” signifie au fond un procédé grâce auquel nous réussissons à savoir quelque chose qu’on ignorait avant ce procédé (cognition).

Il doit y avoir une possibilité de gagner (au moins théoriquement) une cognition des “*Erlebnisse*”, qui constituent apparemment le matériel de la connaissance. Cette contradiction ne s’explique pas facilement. Si je possède (au point de vue gnoséologique) consciemment quelque chose, cette chose est la plus dépourvue de contenu, la plus abstraite, et relativement à elle toute définition et toute analogie perd son sens, c’est-à-dire cette chose est uniquement le complément pur du Moi dans la confrontation sujet-objet. Le Moi donc connaît quelque chose (au moins soi-même). Mais “connaître quelque chose” signifie aussi l’action par laquelle le Moi doué de connaissance se met en relation avec la chose. Mais cet acte de connaître est inexplicable dans son principe, parceque le Moi gnoséologique se trouve inévitablement en face d’un objet quelconque. Si nous traitons cet acte psychologiquement, ce sera toujours l’objet qui restera la dernière instance du point de vue gnoséologique et non la cognition, dont nous ne savons rien avant qu’elle ne soit objectivée.

Tout objet pré-suppose donc une perception ou un arrangement (du côté de celui qui perçoit ou arrange), quoique ni la perception ni l’arrangement ne soient à objectiver. Le principe de la causalité indiquant une relation réelle entre la conscience et le monde s’oppose à une science pure d’un “*cogito*” absolu. Les éléments inconscients préliminaires à la formation d’un objet échappent par définition à la cognition, quoiqu’ils constituent sa raison suffisante au point de vue ontologique.

Il faut donc éviter cette difficulté à l’aide d’une méthode garantissant le caractère indubitable des objets posés par l’individu qui sait. C’est ici que le concept de la conscience doit apporter une certaine certitude, mais à la vérité il aboutit à un désarroi complet. Car c’est immanent à cette conscience ayant sa raison suffisante dans le Moi pur, qu’évoluent — se figure-t-on — les “*Erlebnisse*”, les connaissances, les outils pour la cognition (catégories), les sentiments etc. — et cela en raison de la déduction apparemment logique, que le Moi qui a des “*Erlebnisse*” est aussi le Moi du *cogito*. On emploie p. ex.: le terme “représentation” et pour désigner: “le contenu de la conscience inhérent à la conscience” (en supposant que le Moi conscient se rend compte simultanément de la représentation) de même l’“*Erlebnis*” de ce contenu, et en plus l’“objet” représenté (perception de ce contenu comme un objet réel se trouvant en dehors de la conscience). On confond ainsi l’apparition et la chose, l’enregistrement (l’“*Erlebnis*” “conscient”) de cette apparition et la chose apparue elle-même ⁶⁶).

⁶⁴) “objet” veut dire ce qui est préalablement visé (*gemeint*) par le Moi.

⁶⁵) LESSING: *Geschichte* etc., *op. cit.* p. 82, note.

⁶⁶) E. HUSSERL: *Logische Untersuchungen*, *op. cit.* tome II p. 504/505.

Tout en assurant que la conscience n'était pas considérée comme un récipient, on ne peut pas quand-même se détacher totalement de l'erreur nécessaire qui découle de la mauvaise interprétation du concept de l'"immanence". On dit: abstraction faite de la distinction entre la représentation et la chose représentée, l'apparition et la chose apparue — discrimination fondée sur le raisonnement logique —, nous vivons déjà ces différences d'une façon immédiate (la fameuse "expérience interne"). Elles constituent des données de la conscience, elles y existent comme qualités intégrantes avant toute réflexion sur eux. D'après cette théorie de la connaissance la conscience sait elle-même distinguer entre ses représentations et ses sensations, ses "*Erlebnisse*" et ses contenus constituants. Mais c'est la substitution fatale de la philosophie européenne travaillant dès le commencement de l'explication avec le parallogisme que le lieu des "*Erlebnisse*" (l'inconscient) est une forme inférieure du conscient appartenant à la conscience comme une de ses qualités. Cette confusion intellectuelle aboutit simplement à la négation de la différence existant entre le contenu vécu devenu conscient et l'"*Erlebnis*" lui-même. Peut-être que nos expériences vécues se sont transformées en contenus de la conscience et en forment la matière empirique, quoi qu'il en soit nous ignorons tout du processus de l'"*Erlebnis*", car nous ne le saisissons que *post festum*, en tant qu'état déjà vécu.

Certes, nous sommes logiquement forcés de conclure que les "*Erlebnisse*" ont dû être les conditions causales antérieures des expériences vécues. Mais les "*Erlebnisse*" n'appartiennent toujours pas pour autant à la conscience, et ne constituent nullement le "courant" conscient.

Si toute connaissance tend déjà vers des ordinations, la psychologie et même la science gnoséologique doivent accorder aux "*Erlebnisse*" des degrés ordinaux, une gradation virtuelle dirigée vers le devenir conscient. Mais à partir de ce moment le concept consacré de la "conscience" devient inacceptable aussi pour la gnoséologie. Car si la conscience contient sur le même plan des douleurs ressenties, des couleurs perçues et des positions apriori, le concept "conscience" équivaut simplement à celui de la personnalité empirique, à l'état de veille.

Pour croire à l'efficacité d'une théorie de la connaissance pure, il nous faut donc exclure (autant que possible) les "*Erlebnisse*" et arriver à des définitions du domaine de l'Esprit. Notre problème est dès maintenant: Quelle est la signification essentielle (*Wesensbedeutung*) des mots "connaissance" et "conscience"? — et non pas: Quelle est la fonction de la connaissance dans la conscience? Nous ne nous inquiétons plus de l'explication d' "*Erleben*" ayant compris qu'il n'y a pas de définition possible, puisque toute définition pré-suppose déjà la connaissance spirituelle — et nous excluons de même la psychologie qui nous conduit à la métaphysique. Il s'agit ici de l'exactitude gnoséologique, car nous ne pouvons démontrer notre distinction d'une façon suffisamment logique en nous appuyant sur des éléments non-conscients. Autrement dit: On ne peut fonder les principes logiques de l'Esprit sur le devenir fluctuant — ni la logique elle-même (et avec cela les criteriums de la distinction) sur des facteurs psychiques. Une théorie méconnaissant cette distinction purement essentielle entre "vivre un état" et "connaître un objet" est incapable de résoudre notre problème (bien qu'il soit insoluble).

Il faut donc strictement éviter la psychologie et tout genre de psychologisme établissant une relation causale entre l'inconcevable et le conçu.

Mais justement cette confusion est caractéristique pour la philosophie de la conscience. Theodor LIPPS p. ex.: parle des “contenus de la conscience” et veut dire: la chose connue en opposition avec l’acte de conception — et il parle également des “contenus d’*“Erlebnis”*” et veut dire: chose vécue en opposition avec l’*“Erleben”* aveugle⁶⁷⁾. Ainsi il conclut: “Si je vis consciemment un contenu, l’*“Erleben”*” aussi se trouve dans la conscience, lui aussi est consciemment vécu⁶⁸⁾.” Ce n’est pas autre chose qu’affirmer, que les expériences d’une chose vécue équivalent aux expériences d’*“Erlebnis”* lui-même. Cependant on ne peut nullement vivre consciemment un *“Erlebnis”*, puisqu’alors le contenu serait identique avec l’acte. Mais cette thèse est précisément celle d’une théorie exsangue, loin de tout contact avec l’essence de la Vie⁶⁹⁾.

IV. La pétition des principes gnoséologiques.

Mais est-ce que l’essence de la connaissance est plus connue que celle de l’*“Erlebnis”*?

Il est évident que toute connaissance doit être vécue préalablement d’une certaine façon, pour que l’on puisse l’examiner⁶⁷⁾. L’état éveillé n’est pas en lui-même une connaissance, mais un état dans lequel nous vivons ce pouvoir qui pense en nous. Et puisqu’on ne peut parler des états vécus, sans qu’ils cessent d’être ce qu’ils sont primairement, on ne peut donner de définitions ni de l’*“Erlebnis”* ni de la connaissance. Autrement dit: Le pouvoir de la définition (connaissance, conscience, Esprit) ne se laisse pas définir, parce qu’il est la pré-supposition de toute énonciation exacte. Il en est de même pour l’*“Erlebnis”* en tant que non formulable. Du moment qu’il peut être exprimé il est déjà modifié en connaissance de l’*“Erlebnis”*. Il est tout aussi évident qu’une théorie de la connaissance a besoin d’une pré-supposition unique, c’est-à-dire celle de la connaissance possible. Quant à l’*“Erlebnis”*, il n’y a pas de théorie, quoique la connaissance (comme tout état existentiel) soit aussi un *“Erlebnis”* en tant que non connue par la personnalité qui connaît quelque chose au moyen de la connaissance. Mais tout désir de pénétrer plus loin dans ce mystère mène au mysticisme — attitude mentale inévitable pour l’interprétation de notre existence en entier⁷⁰⁾⁷¹⁾.

On ne peut pas prouver la réalité de l’existence, on peut tout au plus la signaler. Sa nécessité logique ne peut pas être déduite, parce que toute nécessité logique repose (pour nous) sur l’intermédiaire de la connaissance⁷²⁾⁷³⁾⁷⁴⁾⁷⁵⁾. Toute démonstration à l’égard de la sphère aveugle

⁶⁷⁾ Th. LIPPS: *Bewusstsein und Gegenstände, Psychol. Unters.*, Lpz. 1925 I tome I. p. 4, p. 30.

⁶⁸⁾ *Ibid.* p. 6.

⁶⁹⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S.*, tome I op. cit. p. 225/p. 486.

⁷⁰⁾ August MESSER: *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Lpz. 1927 p. 6.

⁷¹⁾ Cl. CÜPPERS: *Die erkth. Grundgedanken W. Diltheys*, Lpz. 1933 p. 28.

⁷²⁾ L. NELSON: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, Göttingen 1908. *Abh. der FRIES'schen Schule*, p. 444: “Une preuve de la validité objective de la connaissance est impossible”. p. 446 “Et comment en serait-il autrement, puisqu’on ne peut déduire du principe de contrariété que des propositions analytiques, tandis que la proposition: Nous possédons une connaissance objective-valide, est évidemment essentiellement synthétique.”

nous mène à un cercle vicieux, parce que tout ce que nous pouvons énoncer raisonnablement est du domaine de la connaissance ⁷⁶⁾).

En examinant la théorie de la connaissance sur un terrain autre que celui de la connaissance, on se fourvoie, car cet examen exige toujours la pré-supposition de ce qu' on veut traiter, exception faite pour ceux qui veulent établir une théorie de la connaissance sur la base de l' "*Erlebnis*". Une gnoseologie est donc impossible — ou elle devient une science dogmatique, érigée sur une base, qui est tout aussi étrangère au principe de la connaissance que l'est l' "*Erleben*" à la connaissance ⁷⁷⁾ ⁷⁸⁾ ⁷⁹⁾ ⁸⁰⁾.

La conception de la connaissance n'est pas un sujet à traiter par la connaissance. Il n'y a que des objets de la connaissance. La gnoseologie en tant que science de la science n'est pas une science pure.

Dès que nous analysons la connaissance, elle devient objet de la connaissance, car nous n'avons aucune possibilité d'analyser une donnée qui n'est pas envisagée comme objet ⁸¹⁾. Le problème primaire de la gnoseologie n'est pas la théorie de la connaissance, mais la connaissance devenue objet pour elle-même ⁸²⁾. Son problème est donc celui de l'identification des objets. Ainsi le terme "connaissance" est compris comme "objectivation" ⁸³⁾.

Notre recherche s'oriente donc provisoirement vers une théorie des objets. Mais il ne faut jamais perdre de vue que cette solution reste une fiction, parce que l'objet même est déjà pré-supposé par la connaissance comme établi dans une relation irréductible avec le pouvoir de la connais-

⁷³⁾ Aug. MESSER: *Einf. i. d. Erth.*, op. cit. p. 6: "L'intention de la théorie de la connaissance n'est pas de prouver la possibilité de la connaissance. Déjà en posant cette question on pré-suppose, qu'une réponse et par cela même sa connaissance soit possible."

⁷⁴⁾ E. HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Halle 1913, *Jahrb. für Phil. und phän. Forschung* I, p. 155.

⁷⁵⁾ Roman INGARDEN: *Über die Gefahr einer petitio principii in der Erkenntnistheorie*, *Jahrb. f. Phil. u. phän. Forsch.* IV., Halle 1921 p. 546 essaie de résoudre le cercle vicieux "en envisageant la capacité de vivre intuitivement les actes eux-mêmes."

⁷⁶⁾ NELSON: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, op. cit. p. 369.

⁷⁷⁾ HÖNIGSWALD: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Tübingen 1931 p. 3: "Le problème de la gnoseologie est premièrement le problème de cette "propriété" et ensuite la théorie des qualités de ce qui est accessible ou non-accessible à cette faculté de connaissance."

⁷⁸⁾ HEINICHEN: *Driesch's Philosophie*, Lpz. 1924 p. 9/10.

⁷⁹⁾ SCHLICK: *Allgemeine Erkenntnislehre*, op. cit. p. 83: "Si la connaissance doit se connaître elle-même, si elle doit décider de sa propre validité, elle est instituée en gardien d'elle-même. Et on peut demander avec H. SIDGWICK: "Quis custodiet custodem?" Et HEGEL se moque: L'entreprise d'analyser la connaissance avant de s'en servir, équivaut à vouloir apprendre à nager avant de se trouver dans l'eau."

⁸⁰⁾ Harald HÖFFDING: *Les conceptions de la vie*, Paris 1928. *Bibl. phil. contemp.* Alcan p. 6: "Le problème de la connaissance revient toujours sous des formes nouvelles, parce que tout essai de le résoudre, quelque méthode que l'on applique, repose sur certaines prémisses."

⁸¹⁾ HÖNIGSWALD: op. cit. supra p. 5/6: "L'objectivité (*Gegenständlichkeit*) signifie le principe, la raison et le sens logique de toute justification."

⁸²⁾ Sur objet: objectivation = *Vergegenständlichung* et *Objektivierung*; objectivité = *Gegenständlichkeit* et *Objektivität*; objet = *Gegenstand* et *Objekt*. "*Gegenstand*" veut dire: "sujet" dans le sens de tout ce qu'on a devant les yeux — et "objet" dans le sens de tout ce qu'on vise consciemment, la totalité vis-à-vis la conscience.

⁸³⁾ SCHLICK: *Erleben, Erkennen, Metaphysik*, op. cit. p. 146.

sance⁸⁴⁾ ⁸⁵⁾). Une pareille conjecture nous entraînera dans le même cercle: L'objet se fonde sur la connaissance, connaître signifie objectiver, la connaissance pré-suppose l'objet ou l'objet pré-suppose la connaissance etc.

La théorie de la connaissance devenue une théorie de l'objet ne peut éviter les difficultés typiquement gnoséologiques. Malgré ce dilemme il nous faut considérer cette théorie comme la seule issue possible en ce qui concerne l'élucidation de l'essence de l'Esprit.

V. Le retour à la réalité objective.

Dans la gnoséologie pure l'objet est une chose indéfinie. La chose en tant que chose, la chose visée se trouve en face du pouvoir de la connaissance. Toute chose susceptible d'être visée (*gemeint*) est un objet dans le sens le plus général du mot⁸⁶⁾ ⁸⁷⁾ ⁸⁸⁾ ⁸⁹⁾. Toute chose objectivée porte le caractère d'un objet par rapport à la connaissance. Le problème de KANT signifie ici, qu'il n'y a pas de données objectives en dehors de ce qui est objectivé par la raison. "La connaissance doit s'effectuer comme une "structuration" (constitution) valide"⁹⁰⁾ (conclusion du fait constitué au processus constituant). L'objectivité est pour ainsi dire le résultat de la connaissance théorique⁹¹⁾ ⁹²⁾. Il en résulte que l'objet conçu par la connaissance doit se présenter sous une forme identique à celle d'une connaissance.

L'objectivité est donc un cas spécial du principe de l'identité. De cette façon le problème de l'objectivité se fonde sur les principes de la logique. Toute description de l'objet présuppose une connaissance d'ordinations logiques, d'après lesquelles on peut classer un objet. C'est ainsi que la question, comment objectiver (connaître) gnoséologiquement les

⁸⁴⁾ A. MESSER: *Einf. i. d. Erkth.*, op. cit. p. 93/94. "Alles Erkennen ist ja ein Zurückführen auf anderes, uns Bekanntes. Wir haben aber ausserhalb des Bewusstseins (in der Aussenwelt) nichts, was diese Transcendenz aufwies. Sie bildet selbst den Grundcharakter des denkenden Bewusstseins, der es von allem, was nicht Bewusstsein ist, unterscheidet. Dieser durchaus einzigartige Grundcharakter kann also als "einzigartig" nicht weiter zurückgeführt, also nicht "erkannt", "erklärt", sondern nur "aufgenommen" werden".

⁸⁵⁾ H. LANZ: *Das Problem der Gegenständlichkeit in der modernen Logik*. Berlin 1912. *KANT-Studien Ergb.* 26, p. 116, p. 152.

⁸⁶⁾ M. FRISCHEISEN-KÖHLER: *Wissenschaft und Wirklichkeit*, Lpz. et Berl. 1912 p. 19.

⁸⁷⁾ A. MEINONG: *Über Gegenstandstheorie, Gesammelte Abhandlungen*, tome II, dissertation V, Lpz. 1913 p. 500.

⁸⁸⁾ E. HUSSERL: *Logische Untersuchungen*, op. cit. p. 228.

⁸⁹⁾ R. HÖNIGSWALD: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, op. cit. p. 54.

⁹⁰⁾ W. REYER: *Einführung in die Phänomenologie*, Lpzg. 1926 p. 99.

⁹¹⁾ LANZ: *Das Problem der Gegenständlichkeit etc.*, op. cit. p. 15, "L'idée fondamentale de la gnoséologie kantienne est que l'objet est uniquement l'objet de la connaissance, et qu'il est un rien absolu en dehors de la connaissance."

⁹²⁾ W. REYER: *Einf. i. d. Phänomenologie*, op. cit. supra p. 96/97, 99, p. 102, 105, 108/109.

principes logiques, menerait à un cercle vicieux. Le procédé d'objectivation reste une énigme pour la théorie des objets ⁹³⁾ ⁹⁴⁾ ⁹⁵⁾.

Le système ordonné des propositions pures à l'égard des objets constitue la logique, qui est valide pour tous les objets sans tenir compte de leur usage pratique ou de leur cognition psychologique ⁹⁶⁾. La logique ainsi comprise n'a donc rien à faire avec les normes ni avec les actes de la connaissance ⁹⁷⁾. Les vérités de la logique sont des données primaires, leur connaissance les présuppose déjà. La méthode de leur connaissance est fondée sur une sorte d'intuitionisme des essences pures ⁹⁸⁾ ⁹⁹⁾.

Par ce même intuitionisme la théorie des objets tâche de surmonter le criticisme kantien (constitutionalisme) en raison de l'évidence, sur laquelle toute connaissance exacte se fonde pour elle d'une façon irréductible ¹⁰⁰⁾. Si nous acceptons cette théorie, il nous faut changer foncièrement nos notions ¹⁰¹⁾ ¹⁰²⁾. Il faut exclure toute prétention à une connaissance ontale ou psychique (transcendentale) et ensuite renouveler la philosophie en faveur d'une science fondée sur l'évidence pure. "Connaître" dans ce sens là n'a rien à faire avec perception, expérience, éducation, souvenir etc., mais avec les jugements exacts basés sur l'évidence immédiate.

"L'acte de juger est une "intention" (*Meinen*) et en général une simple

⁹³⁾ E. BECHER: *Naturphilosophie*, Lpz. et Berlin 1914 p. 44/46.

⁹⁴⁾ REINHARD Kynast: *Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart*, Berlin 1950 p. 2.

⁹⁵⁾ LANZ: cf. *supra* p. 87 note: "Als etwas letztes beschreibt die Intuition auch MEINONG: *Über Annahmen* S. 94 f.: "Obgleich nun dies etwas so Selbstverständliches ist, so liegt in diesem Erfassen einer Wirklichkeit durch unser Erkennen doch etwas vor, was man, einen bekannten Ausspruch SCHOPENHAUER's abändernd, ganz wohl das Wunder in der Erkenntnistheorie, besser freilich die Grundtatsache alles Erkennens nennen könnte, für die es weder Beschreibung noch Erklärung, sondern nur jenes Hinnehmen gibt, auf das wir letzten Tatsachen gegenüber am Ende immer angewiesen sind."

⁹⁶⁾ Konstantin OESTERREICH: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. IV, Berlin 1923 p. 507.

⁹⁷⁾ Theodor CELMS: *Der phänomenologische Idealismus E. HUSSERLS* (*latvijas Raksti. Acta universitatis Latviensis*), Riga 1928 cite HUSSERL: *Log. Unters.* II. p. 92. "La logique . . . comme la science des significations en tant que des significations et des lois pures qui se fondent en elles."

⁹⁸⁾ Bernard BOLZANO: *Wissenschaftslehre*, Lpz. (MEINERS) 1929 tome I p. 77, p. 112.

⁹⁹⁾ Fritz MÜNCH: *Erlebnis und Geltung*, op. cit. p. 4.

¹⁰⁰⁾ A. MEINONG: *Über die Erfahrungsgrundlage unseres Wissens*, Berl. 1906 p. 32.

¹⁰¹⁾ A. MEINONG: *Über Gegenstandstheorie*, op. cit. p. 499. "La vérité est toujours liée à l'existence de ces "objectifs" (les *Objektive* sont nos concepts des objets) et elle réside en partie en eux. Le jugement ne serait pas vrai, si cet objet n'existait pas."

¹⁰²⁾ Sur "connaissance intuitive". Cette thèse soulève le problème fondamental de la certitude de l'existence des objets et de nos affirmations sur eux. Chez MEINONG le concept de la connaissance est défini par l'opinion juste que nous avons d'une chose. Il s'agit donc ici plutôt d'une théorie de jugements, parce que la chose est, soit médiatement, soit immédiatement, préalablement connue (avant nos jugements). La connaissance immédiate (en tant qu'évidente) seule peut justifier la justesse; c'est la vision primaire et originaire qui donne l'évidence.

présomption (*Vermeinen*) qu'une chose est telle" ¹⁰³). "Ce que nous envisageons consciemment ce ne sont pas les images perçues des objets ni non plus leurs représentations, mais les objets concrets du monde extérieur. La conscience ne contemple pas son contenu immanent, mais elle voit en lui la transcendance. Le caractère spécifique de la conscience de ne pas rendre ses propres données, mais la chose visée par elle-même, est marqué par le terme: intentionnalité de la conscience. La conscience est intentionnelle, c'est dire, qu'elle effectue des actes, dans lesquels elle se dirige vers quelque chose. En effectuant ces actes elle ne peut pas se rendre compte des objets correspondant à ces contenus, dans lesquels la visée est enfermée (données autochthones), mais elle se rend compte qu'elle possède déjà les objets mêmes dans ces contenus d'une façon consciente. Nous n'avons aucune expérience de ces actes mêmes, mais en eux, précisément, nous concevons quelque chose, et sans eux il n'y a pas de conception ^{104) 105) 106)}."

L'objet ne peut jamais être identique avec le contenu, dans lequel et par lequel il devient conscient. La chose visée est considérée miraculeusement comme une "chose en soi" — et nullement comme un objet confronté à un sujet, si nous parlons de "connaissance" d'une chose. Grâce à la constitution psychique humaine nous sommes des réalistes ¹⁰⁷⁾ naïfs et ce n'est que *post festum*, c'est-à-dire après l'établissement d'une transcendance que l'on peut douter ou non de son existence. "La mise en doute d'une chose transcendante revient simplement à dire qu'une chose transcendante une fois posée peut être pensée comme non-existante" ¹⁰⁸⁾. Le doute méthodique (la "parenthèse" de la phénoménologie) pré-suppose ainsi simplement l'existence de la chose (au moins son existence possible) pour prouver ensuite sa non-existence ^{109) 110) 111) 112)}. C'est le problème

¹⁰³⁾ HUSSERL: *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris 1951 p. 8/9. "Dans la justification véritable les jugements démontrent leur "exactitude", leur "accord", c'est-à-dire l'accord de jugement avec la chose jugée elle-même (*Urteilsverhalt*, *Sache*, *Sachverhalt* "selbst"). Ou plus exactement: l'acte de juger est une "intention" (*Meinen*) et en général une simple présomption (*Vermeinen*) qu'une chose est telle. En ce cas, le jugement, c'est-à-dire ce qui est posé par le jugement, est seulement chose ou "fait" ("état de chose" *Sachverhalt*) présumé, ou encore chose ou "fait" visé."

¹⁰⁴⁾ Wilhelm REYER: *Einführung i. d. Phän., op. cit.* p. 118.

¹⁰⁵⁾ J. KRAFT: *Von HUSSERL zu HEIDEGGER*, Lpz. 1932 p. 15. "La connaissance n'est pas la production ou la création d'une chose, mais sa conception. Comme HUSSERL l'exprime, suivant la théorie de BOLZANO: Le caractère de la connaissance est l'intentionnalité, l'orientation vers quelque chose. Ce principe exclut l'affirmation que le contenu et l'objet peuvent coïncider soit dans la conscience soit en dehors d'elle. Supposé même que les contenus d'une conscience soient les seules données, il faudrait dans ce cas encore distinguer entre les contenus et les explications sur eux, c'est-à-dire même dans ce cas extrême le contenu et l'objet ne seraient pas identiques."

¹⁰⁶⁾ G. GURVITCH: *Les tendances actuelles dans la philosophie allemande*, Paris 1950 p. 47: "... l'intentionnalité consiste en ce que tout contenu visé par la conscience est visé comme hétérogène à elle. La conscience n'est point contenante: elle n'est ni un cercle ni une cassette, et ne peut avoir ni intérieur ni extérieur. Le contenu intentionnel n'est ni en dedans ni en dehors de la conscience."

¹⁰⁷⁾ N. HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin et Leipzig 1925 p. 107, p. 318.

¹⁰⁸⁾ REYER: *Einführung i. d. Phän., op. cit.* p. 120.

¹⁰⁹⁾ MEINONG: *Über Gegenstandstheorie, op. cit.* p. 491/492.

¹¹⁰⁾ Th. LESSING: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, I.pzg. 1927 p. 13.

¹¹¹⁾ A. MEINONG: *Über Gegenstandstheorie, op. cit.* p. 521.

¹¹²⁾ M. SCHLICK: *Allgemeine Erkenntnislehre, op. cit.* p. 218/219.

de la réduction et de la "mise entre parenthèses" phénoménologiques et en même temps le début de difficultés gnoséologiques sérieuses. Conscience est toujours conscience de quelque chose. La fonction de la conscience est uniquement de jeter une lumière sur les choses et d'éclaircir leur signification ¹¹³).

"Nous saisissons l'objet à travers sa signification. La signification n'est pas vécue, elle est effectuée. L'objet de la visée est vécu. C'est la signification effectuée (*Sinnvollzug*) qui est la réalité. Dans la réalité de l'"*Erleben*" nous ne concevons pas. Elle est le courant vital de la conscience, la réalité, d'où nous puisons notre savoir conscient, car être un fait veut dire : être visé. Mais la réalité de la signification (*Sinnwirklichkeit*) est la visée ¹¹⁴) ¹¹⁵)."

Cette attitude devant les données ¹¹⁶) doit nécessairement reconnaître un genre de conscience accessoire, dans lequel la conscience puise ses "*Erlebnisse*" et dans lequel elle possède ses données (soit manifestations d'un monde extérieur soit données autochtones) d'une manière inexprimable. C'est le "courant de la conscience" qui rend impossible toute discrimination entre l'"*Erleben*" et la perception. De nouveau le constitutionnalisme offre la seule explication possible ¹¹⁷) ¹¹⁸).

Nous nous rappelons que le fondement propre de la théorie des objets était l'intuition de l'évidence ¹¹⁹). La connaissance des phénomènes qui sont des créations spontanées du fonctionnement de l'entendement est

¹¹³) G. GURVITCH: *Les tendances etc., op. cit.* p. 47: "La conscience est comparable à la lumière qui se repand à l'infini et éclaire tout ce qu'elle rencontre. C'est un faisceau de rayons lumineux qui se projettent en s'élargissant à l'infini sur le monde, et il est aussi impossible de concevoir la conscience hors de cette projection."

¹¹⁴) REYER: *Einf. i. d. Phän., op. cit.* p. 120.

¹¹⁵) HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, op. cit.* p. 65 sq., p. 86.

¹¹⁶) Moritz GEIGER: *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, Bonn 1930 p. 61, p. 65.

¹¹⁷) Ludwig KLAGES: *G. a. W. d. S.*, tome III (Lpz. 1932) p. 804: "Ils parlent d'une façon tout à fait naïve d'un "courant de la conscience", quoiqu'il n'y ait qu'un courant de la Vie, et quelques uns sont assez hardis de tirer la conclusion inévitable, que le dormeur même est conscient."

¹¹⁸) Nous contestons donc qu'il y a des "objets vécus". Il est d'ailleurs indubitable que la visée d'un objet est une opération autre que celle de l'acte de la compréhension. (Cf. Chap. II.) Quant à la signification effectuée il s'agit d'une ordination supérieure dans l'hierarchie des combinaisons spirituelles. La logique de la compréhension s'écrit donc sur le plan élevé et tout à fait abstrait de la conscience, c'est-à-dire après la cognition qui est une transformation des "*Erlebnisse*" en objets stables. Mais il serait absurde de vouloir supposer que les objets eux-mêmes existant en relation avec la conscience (gnoséologique et phénoménologique) étaient des données immédiates de la personnalité.

¹¹⁹) HUSSERL: *Méditations, op. cit.* p. 8/9: "Dans l'évidence, la chose ou le "fait" n'est pas seulement "visé", de façon lointaine et inadéquate; elle nous est présente elle-même. (Note: c'est-à-dire "immédiatement", "en chair et en os" (*leibhaft*), comme dit HUSSERL; autres synonymes: originairement, "en original".) Le sujet qui juge en a donc la conscience immanente. Un jugement qui se borne à une simple présomption, s'il passe dans la conscience à l'évidence corrélatrice se conforme aux choses et aux faits eux-mêmes."

p. 10: "L'évidence parfaite et son corrélatif, la vérité pure et stricte, se présentent comme une idée, inhérente à la tendance de connaître, de remplir (*erfüllen*) l'intention signifiante (*meinende*); idée qu'il est possible d'obtenir en essayant de vivre cette tendance."

adéquate et parfaite¹²⁰⁾ ¹²¹⁾). Ce sont les données immédiates qui représentent des entités pures. Mais ces connaissances de même que celles qui relèvent du monde transcendant sont à l'égard de l'intuition phénoménologique des données simples. Elles se fondent également sur l'expérience dans un sens très étendu. Ainsi ce qui permet de distinguer entre les connaissances apriori et celles aposteriori¹²²⁾, c'est le degré de la compréhension, médiate ou immédiate. La phénoménologie devient ainsi une méthode intuitioniste. La philosophie ne doit plus accepter que ce "qui se présente par l'intuition, c'est le principe de tous les principes"¹²³⁾ ¹²⁴⁾ ¹²⁵⁾). La donnée acquise par l'intuition est insoluble et ultime, on ne peut que l'indiquer et non la prouver¹²⁶⁾ ¹²⁷⁾ ¹²⁸⁾ ¹²⁹⁾ ¹³⁰⁾ ¹³¹⁾).

Cela signifie le retour aux choses elles-mêmes. Par une introspection intuitive la connaissance puise dans son courant et reconnaît par une sorte de vision immédiate et adéquate la signification nominale des choses elles-mêmes. Mais le problème essentiel de la gnoséologie n'est pas résolu, il est seulement différé. Car l'objet est constitué par des actes de la conscience et du Moi. Le problème de l'exactitude exige une analyse des actes, qu'on ne peut originairement ni viser ni démontrer¹³²⁾ ¹³³⁾). HUSSERL lui-même a dépassé les bornes de l'intuition et de la description en analysant les actes.

Car le problème gnoséologique consistait en l'affirmation, qu'il y avait coïncidence, dans le cas de la "*Wesensschau*" adéquate (intuition des entités pures) entre la visée vers la donnée et la donnée elle-même¹³⁴⁾ ¹³⁵⁾). Même s'il en était ainsi (et c'est fort probable, s'il s'agit de la logique pure), il subsiste toujours la discrimination entre la visée d'objets imaginés et celle d'objets perçus, parce que ces objets ne se distinguent pas dans leur essence, en tant qu'objets, pour la même conscience dont les actes ne se laissent pas objectiver¹³⁶⁾). Même la soi-disant réalité est seulement visée par la conscience et n'offre aucune certitude à l'égard de la discrimination mentionnée¹³⁷⁾). On peut qualifier la réalité de "fondement

¹²⁰⁾ REYER : *Einf. i. Phän., op. cit.* p. 96.

¹²¹⁾ Walter EHRLICH : *KANT und HUSSERL*, Halle 1923 p. 131, p. 161, 162.

¹²²⁾ Aug. MESSER : *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, Lpz. 1926 p. 16/17.

¹²³⁾ HUSSERL : *Ideen zu einer reinen Phän., op. cit.* p. 45.

¹²⁴⁾ *Ibid.* p. 49.

¹²⁵⁾ KRAFT : *Von HUSSERL zu HEIDEGGER*, *op. cit.* p. 19.

¹²⁶⁾ HUSSERL : *Ideen einer reinen Phän., op. cit.* p. 36.

¹²⁷⁾ MESSER : *Deutsche Wertphilosophie, op. cit. supra* p. 15.

¹²⁸⁾ KREIS : *Phänomenologie und Kritizismus*, Tübingen 1930 p. 39.

¹²⁹⁾ Th. CELMS : *Der phän. Idealismus HUSSERLs*, *op. cit.* p. 258, 277.

¹³⁰⁾ G. GURVITSCH : *Les tendances etc., op. cit.* p. 36 : "Ces données de l'évidence absolue ne sont pas des intermédiaires, des substituts, mais les "phénomènes en soi", s'offrant dans la coïncidence parfaite du visé et du donné."

¹³¹⁾ KRAFT : *Von HUSSERL zu HEIDEGGER*, *op. cit.* p. 24 : "Le caractère immédiat de cette source de connaissance (c'est-à-dire la détermination irréductible et immédiate des principes philosophiques à l'aide d'un dernier fondement gnoséologique) équivaut chez HUSSERL à la thèse que la connaissance saisit ses objets en raison de leur nature d'être donnés d'une façon immédiate et intuitive."

¹³²⁾ LANZ : *Das Problem der Gegenständlichkeit etc., op. cit.* p. 110.

¹³³⁾ REYER : *Einf. i. d. Phänomenologie, op. cit.* p. 118.

¹³⁴⁾ GURVITSCH : *Les tendances etc., op. cit.* p. 18.

¹³⁵⁾ R. KYNAST : *Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart*, Berlin 1930 p. 42/43.

¹³⁶⁾ EHRLICH : *KANT und HUSSERL, op. cit.* p. 52.

¹³⁷⁾ REYER : *cf. supra* p. 126.

d'explications gnoséologiques", on peut la poser comme "certitude immédiate"¹³⁸⁾, mais cette énigme profonde qui est sa qualité réelle reste impénétrable de pareilles méthodes. Car si on s'informe de la validité d'une pareille "position", la seule réponse sera: "Elle a sa raison suffisante dans la conscience, dont le caractère essentiel est de réaliser sa propre essence en devenant consciente de quelque chose dans des intentions, et en plus dans le principe de la transcendance qui ne peut revêtir un sens logique qu'en tant que visée vers quelque chose"^{139) 140)}.

Mais qu'est ce qui est au fond l'immédiat pour la "*Wesensschau*"? La réalité? Nullement! Le courant de la conscience? Aucunement! "C'est l'essence des choses, visée transcendentale à l'expérience"¹⁴¹⁾. Aussi ne juge-t-on pas immédiatement la réalité, mais des concepts, des acceptions de mots. La signification juste d'un mot est définie par ses qualités essentielles. De pareils jugements, s'ils se fondent sur une analyse exacte des entités, auront une validité apriori . . . Il en résulte simultanément, que les propositions auxquelles arrive la méthode phénoménologique se rapportent aussi aux objets d'une façon médiate, quoique se limitant immédiatement à l'analyse même des significations. Mais les objets visés sont donnés d'une façon ou d'une autre et nullement tels qu'ils sont visés. Ils se fondent sur l'expérience"¹⁴²⁾.

Et la théorie gnoséologique de cette méthode descriptive est un empirisme¹⁴³⁾. "En se représentant un objet on se représente simultanément un contenu en rapport avec l'objet. L'objet représenté, c'est-à-dire l'objet visé par l'action de la représentation, est l'objet primaire de la représentation; le contenu par lequel l'objet est représenté est l'objet secondaire de l'action représentative. Nous dirons que le contenu est pensé et représenté dans la représentation et que l'objet est représenté par le contenu de la représentation (ou par la représentation elle-même)." ¹⁴⁴⁾ Mais ce qui reste miraculeux, c'est d'où vient cet objet de la représentation, pour que nous puissions nous former une représentation à son égard^{145) 146)}.

¹³⁸⁾ REYER : *cf. supra* p. 124.

¹³⁹⁾ *Ibid.* p. 124 *sq. cit.* p. 126.

¹⁴⁰⁾ Th. CELMS: *Der phänom. Idealismus* etc., p. 286/287: "Chez HUSSERL "transcendance" signifie tout ce qui n'appartient pas à la conscience même. En opposition à cette transcendance tout ce qui appartient à la conscience même, s'appelle: "immanence". La conscience peut donc avoir quelque chose comme objet intentionnel, qui n'est pas intégrant à elle-même. Cette possession (intentionnelle) est la qualité fondamentale de la conscience, c'est la merveille de toutes les merveilles."

¹⁴¹⁾ KRAFT : *Von HUSSERL zu HEIDEGGER*, *op. cit.* p. 18.

¹⁴²⁾ Aug. MESSER : *Deutsche Wertphilosophie* etc., *op. cit.* p. 229.

¹⁴³⁾ G. GURVITSCH : *Les tendances* etc., *op. cit.* p. 19 : "Ainsi la phénoménologie se présente comme un positivisme des essences extra-temporelles, un apriorisme empiriste, un appel à la description, rien qu'à la description des données irréductibles et isolées de l'intuition pure. Comme SCHELER (*Formalismus in der Ethik*, p. 46/47) dit: "La philosophie fondée sur la phénoménologie, est un empirisme dans ce sens, qu'elle prend son point de départ non dans les jugements mais dans les faits eux-mêmes, selon lesquels se doivent orienter les jugements."

¹⁴⁴⁾ Kasimir TWARDOWSKY: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien 1894 p. 17/18.

¹⁴⁵⁾ *Sur l'empirisme*: Il s'agit de l'analogie souvent employée par TWARDOWSKY disant, que l'acte de la représentation est comparable au tableau peint et l'objet au modèle. (TWARDOWSKY : *cf. supra Ibid.* p. 11/12, 16.) Il est évident, qu'on se trompe sur les intentions gnoséologiques, qui se dirigent vers la découverte du sujet lui-même — et non vers le tableau plus ou moins réussi.

¹⁴⁶⁾ KREIS : *Phänomenologie und Kritizismus*, *op. cit.* p. 13 *sq.*

Le retour vers les choses, c'est-à-dire vers la réalité s'est donc révélé comme une tentative du formalisme de reprendre les idées platoniciennes. Car si on ne se laisse pas tromper par le mot "intuition", on reconnaît le caractère purement nouménal de la phénoménologie, qui supprime la réalité en dehors de notre visée significative (la mise entre parenthèses) et avec cela les problèmes d'une gnoséologie empirique en faveur d'une science nominaliste.

"Il serait injuste de méconnaître l'utilité grammaticale et mnémotechnique d'une philosophie fondée sur une science des significations. Mais ce procédé devient dangereux pour la Vie dès qu'on commença à confondre le "πρὸς ἡμᾶς" avec le "ἐφ' ἡμῖν". Autrement dit: la fin extrême de l'Etre, l'unité générale, résultat des analyses et des synthèses successives et de la réintégration artificielle de la Vie, séparée dans la scission sujet-objet, est posée comme état initial et qualifiée comme étant immédiatement saisie. On peut appliquer à cette méthode la formule: "Qui voit Dieu meurt." Surnoisement la confusion éternelle s'accomplit, confusion entre: Vision des "Gestalten" (dans le sens d'un organisme vivant ou d'une image psychique) et Vision de la Raison (*Gestaltschau und Vernunftschau*)" ¹⁴⁷⁾.

En s'éloignant ainsi de la Vie, la phénoménologie abandonne aussi les problèmes gnoséologiques des relations entre la réalité et l'entendement. Une science pure des significations doit remplacer la recherche de la qualité de la chose en soi. Mais on ne peut suspendre pour toujours la question la plus importante de la théorie de la connaissance comme un faux problème.

Si nous voulons expliquer l'ordination, la conscience doit être elle-même un pouvoir d'ordination. Si nous voulons expliquer l'idée de la forme, une information doit être pré-supposée. La conscience est la raison suffisante d'ordination et d'information ¹⁴⁸⁾. C'est bien la pensée du constitutionalisme kantien — et aussi, sans qu'elle s'en aperçoive, la conclusion qui s'impose à la phénoménologie en tant que gnoséologie et non en tant que science de significations ^{149) 150) 151) 152) 153) 154) 155) 156)}.

Nous voici revenus au concept de la conscience — et les difficultés dont nous nous sommes occupés au début, recommencent. Car ce que KANT appelle "sensibilité" ou HUSSERL "*Erlebnisse*" n'est ni une partie ni un contenu de la conscience — selon la signification phénoménologique même de la Vie. D'autre part, d'après le constitutionalisme, l'information des objets qui s'effectue dans les actes ne se manifeste que dans les formes

¹⁴⁷⁾ Th. LESSING : *E. u. A., op. cit.* p. 301.

¹⁴⁸⁾ Th. CELMS : *Der phän. Idealismus HUSSERLs, op. cit.* p. 283 : "Pour l'attitude phénoménologique de HUSSERL tous les moments objectifs sont des "indices" pour des modes de la conscience corrélatifs."

¹⁴⁹⁾ HUSSERL : *Ideen, op. cit.* p. 153 sq.

¹⁵⁰⁾ BECHER : *Naturphilosophie, op. cit.* p. 41.

¹⁵¹⁾ Carl STUMPF : *Psychologie und Erkenntnistheorie*, München 1891, *Abh. d. kg. bayr. Akademie d. Wiss.*, tome 19 II. p. 468/69, p. 501.

¹⁵²⁾ SCHLICK : *Allg. Erkl., op. cit.* p. 8.

¹⁵³⁾ CELMS : *cf. supra* p. 286.

¹⁵⁴⁾ GURVITSCH : *Les tendances etc., op. cit.* p. 56/57.

¹⁵⁵⁾ W. EHRLICH : *KANT und HUSSERL, op. cit.* p. 60.

¹⁵⁶⁾ *Ibid.* p. 66.

mêmes. Ainsi, pour expliquer la provenance des objets, il faut créer une chaîne causale, par laquelle les résultats objectifs des actes (dont nous ignorons tout) sont réductibles aux actes eux-mêmes¹⁵⁷). La méthode pratique de cette élucidation théorique est la psychologie¹⁵⁸)¹⁵⁹).

Par cela même l'“*Apriori der formalen Sinnvoraussetzung*” (la pré-supposition apriori et formelle du sens logique des énonciations) chez KANT amène une théorie du sens commun¹⁶⁰)¹⁶¹). Le résultat est une sensualisation du nouménal et une rationalisation du phénoménal, compromis forcé entre notre conscience et sa réalité fondue. La conclusion s'impose que cette réalité se trouve entre deux métaphysiques, l'une transcendente et l'autre transcendante¹⁶²). Ces deux régions: la Vie et l'Esprit sont également descriptibles (au point de vue phénoménologique) mais ne peuvent pas être prouvées¹⁶³).

¹⁵⁷) W. EHRLICH : KANT und HUSSERL, op. cit. p. 141 : “. . . das Problem, die Synthesis der Apperzeption zu einer objektiven zu machen, ergab in sich selbst einen unvermeidlichen Widerspruch. Denn wenn die “notwendige Regel”, die der bloss subjektiven Synthesis der Apprehension objektive Geltung verleiht, in einem transcendenten Etwas verankert wurde, war nicht nur die Notwendigkeit dieser Beziehung sondern die Beziehung selbst als eine solche zwischen zwei an sich seienden “Dingen” (der Apperzeption und dem “Etwas”) undenkbar. Sollte aber die transcendentale Apperzeption selbst jene Regel an die Hand geben, so wäre dadurch die Unterscheidung gegen die bloss subjektive, aber sinnvoll einheitliche Gedankenverbindung nicht gegeben, überhaupt die Objektivität gegen das bloss Vermeintsein nicht abgegrenzt.”

p. 142: “Es ist eben nicht dasselbe: korrelative Abhängigkeit alles Gegebenen vom Subjekt und Konstitution des Gegebenen durch Gesetze des Subjekts. Das letztere ist eine (unhaltbare) Deutung jener faktischen Urbeziehung, Verbundenheiten bestehen gewiss nur in dieser Urbeziehung, aber sie bestehen deshalb nicht in den Akten des Verbindens. Das Gemeinte (Verbunden-Gegebene) und der Akt des Verbindens sind toto coelo verschieden.”

¹⁵⁸) HUSSERL : Méditations cartésiennes, op. cit. p. 72 parle d'une “intentionnalité constituante”.

¹⁵⁹) W. EHRLICH : cf. supra p. 161/162 : “Le philosophe kantien comme le phénoménologue défendent la même idée fondamentale, qu'on peut saisir et examiner les lois et les conditions de l'objectivité à l'égard de leur validité réelle en remontant aux actes et aux fonctions de la connaissance. Le procédé est le suivant: composer corrélativement sur les actes ce qu'on a trouvé par une “idéation” comme condition essentielle des données. Dans les deux cas on a donc effectué une transition des conditions essentielles des données aux conditions essentielles de la connaissance et par là aux conditions constituantes de la conscience pure (“faculté de la connaissance”) — et enfin aux conditions constituantes de l'objectivité. Le cercle vicieux provient de cette idée fondamentale et méthodique.”

¹⁶⁰) Franz BRENTANO : Versuch über die Erkenntnis, Lpz. (Meiners) 1925 p. 7/8: “KANT parle de connaissances, où il s'agit de jugements qui sont portés sans aucun examen. Il y comprenait des jugements vrais d'une façon immédiate, mais pourtant non évidente . . . Une connaissance aveugle (le mot “connaissance” pris dans le sens courant) est une pure contradiction in adjeceto. KANT aurait dû, au lieu de parler de connaissances apriori, parler plutôt de convictions apriori.” (cf. aussi p. 47 sur la théorie du “common-sense”) cf. MÜNCH : Erlebnis u. Geltung, op. cit. p. 4.

¹⁶¹) KLAGES : G. a. W. d. S. I., p. 141: “La raison suffisante de la connaissance est déplacée chez KANT dans la connaissance même.”

NIETZSCHE : Jenseits von Gut und Böse, Lpz. 1894 p. 22: “Wie sind synthetische Urteile apriori möglich? Vermöge eines Vermögens.”

A. MESSER : Einführung in die Erkenntnistheorie, op. cit. p. 130 : “Auf KANTS allgemeinste Frage: Wie sind synthetische Sätze apriori möglich? wäre also zu antworten: Synthetische Sätze apriori sind überhaupt nicht möglich.”

¹⁶²) Emil LASK : Gesammelte Schriften, tome II, Tübingen 1923: “Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre”, p. 50, p. 79.

VI. La métaphysique de la connaissance.

La pré-supposition d'une métaphysique déterminée déjà par deux grandeurs indéfinissables dans la connaissance est la base même d'une gnoséologie. Nous parlerons maintenant de la confrontation sujet-objet, relation essentielle et non-soluble, pré-logique et non-psychologique. Cette relation échappe à la connaissance comme une étrangère. En voulant poursuivre ce problème nous nous perdons dans des apories, puisque la connaissance ne peut jamais devenir son propre objet, quoiqu'elle se pose comme son objet ultime. Le caractère irréductible de la relation résulte de son caractère non-objectif. Une fois consolidée dans un état d'une objectivité présumée elle provoque par son essence même une nouvelle scission *ad infinitum*. Il ne peut y avoir qu'une connaissance des objets. La connaissance de cette connaissance en fait un objet de la connaissance et non une connaissance d'un objet. Mais de par sa nature elle est toujours connaissance de l'objet.

Ainsi la connaissance elle-même ne peut jamais devenir ni sujet ni objet, mais il n'y a pas de connaissance sans sujet et objet. L'idée de l'unité transcendente, du Moi pur et d'autres concepts pareils sont donc de l'ordre métaphysique, parcequ'ici un terme de la relation est devenu autonome, c'est-à-dire qu'on a substitué à la relation première la notion d'une substance originale. On ne débute pas avec la confrontation comme étant la relation ultime, mais avec le sujet ou le Moi, en tant que sa raison suffisante. Mais cette supposition dépasse déjà la relation qui se trouve en dehors de toutes raisons suffisantes. Or, cette relation non plus n'est pas un objet de la connaissance. Elle n'est ni subjective ni objective, étant elle-même la condition de cette terminologie. On ne peut pas élucider l'origine de la relation, sans pré-supposer, nécessairement, une métaphysique de la chose en soi ou du Moi pur pensés comme des substances dans une relation pré-consciente. Cela veut dire que déjà l'idée de la transcendance et de l'immanence est seulement concevable dans un système métaphysique. Sans doute ces notions ne sont pas des connaissances objectives, mais des affirmations non-gnoséologiques, c'est-à-dire non prouvées par la connaissance. L'idée d'une chose en soi pré-suppose déjà celle d'une chose pour nous et inversement.

Si nous déclarons qu'un objet de la connaissance existe, nous dépassons déjà l'objectivité garantie par la connaissance. Si nous parlons des "facultés", par exemple de la sensualité ou de l'entendement, nous leur pré-supposons toujours un objet qui ne serait pas objet en dehors de ces facultés. Car nous ne trouvons jamais ces facultés sans leurs manifestations, c'est-à-dire leurs objets. Même si nous renonçons ainsi à la gnoséologie métaphysique, la psychologie est tout autant une branche de la métaphysique. Car tout ce que nous savons de nos facultés, ce ne sont que des signes qu'elles existent pendant certaines opérations, dont la compréhension pré-suppose déjà ces facultés.

¹⁰³⁾ Il s'agit de la difficulté suivante: La signification de ce que nous appelons "Vie" est d'ordre phénoménologique, mais la Vie elle-même étant visée n'entre point dans cette signification. La signification de la Vie indique quelque chose qui est au-dessous de toute signification. Inversement, la signification de ce que nous appelons "Esprit" est d'ordre phénoménologique, mais l'Esprit lui-même étant visé doit être en même temps la raison suffisante de sa propre signification. La signification de l'Esprit indique quelque chose qui est au-dessus de toute signification. La phénoménologie elle-même s'explique donc uniquement par rapport à ces deux notions.

KANT d'ailleurs ne s'occupe pas de cette confrontation sujet-objet, mais il envisage le problème de la forme et du contenu (matériel). Il y arrive par l'affirmation que la forme, dans laquelle nous saisissons l'objet, n'est explicable que par l'idée d'une information précédente¹⁶⁴⁾ 165). Cette information est effectuée par le sujet, qui fait une synthèse des qualités de son entendement et des facteurs venus par les sens, acquis d'une façon quelconque. La conscience constituante est, dès le début de l'explication, déclarée comme la condition nécessaire de la possibilité de la connaissance¹⁶⁶⁾. Ce qu'il y a d'irrationalnel dans l'objet n'a pas d'intérêt à l'égard de la cognition: seules importent les qualités apriori de l'entendement qui établissent la validité de la connaissance¹⁶⁷⁾. Cependant nous ne savons rien de cette conscience avant qu'elle ne soit saisie par une autre conscience, c'est-à-dire qu'elle soit objectivée. La réflexion du Moi sur lui-même ne signifie pas qu'il cesse d'y avoir la confrontation sujet-objet. La thèse de la certitude primaire ne dit pas, que ce qui sait est la chose sùe, mais seulement que ce qui sait se vise lui-même d'une manière qui fait que le contenu du savoir paraît coïncider ici avec le savoir¹⁶⁸⁾.

L'unité transcendente et le Moi constituant sont des fictions nécessaires, sans lesquelles il n'y aurait plus de gnoséologie¹⁶⁹⁾ 170). Et ainsi la gnoséologie contient le paradoxe suivant: Nous devons reconnaître l'unité transcendente comme une garantie du savoir, mais d'autre part ce savoir ne garantit pas l'unité à cause de la scission sujet-objet. Le Moi en tant que condition du savoir pré-suppose de son côté le savoir. La validité de la connaissance gnoséologique exige que la relation sujet-objet s'arrête à l'auto-certitude du Moi. Dans la proposition: Je sais quelque chose en sachant mon savoir, le sujet et l'objet se constituent réciproquement, mais rien n'est dit sur le criterium de la vérité de cette proposition. Car la raison explicative disant que c'est Moi qui pose l'unité et l'ordre dans mes expériences est déjà une interprétation causale du fait primaire, qui montre simplement le principe phénoménologique de la connaissance. Il n'a aucune signification logique d'ailleurs, sans cette idée de sa validité constituante¹⁷¹⁾.

¹⁶⁴⁾ W. EHRLICH: *KANT und HUSSERL*, op. cit. p. 120: "KANT a simplement décrété que les formes (et les lois) de l'action visante sont simultanément les formes (et les lois) de la chose visée."

¹⁶⁵⁾ MÜNCH: *Erlebnis und Geltung*, op. cit. p. 4.

¹⁶⁶⁾ G. RALFS: *Sinn und Sein im Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1931 p. 16.

¹⁶⁷⁾ KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, Lpz. s. a. KEHRBACH. Préface à la deuxième édition. p. 17, p. 106/107.

¹⁶⁸⁾ Th. LESSING: *E. u. A.*, p. 270.

¹⁶⁹⁾ KREIS: *Phänomenologie und Kritizismus*, op. cit. p. 9: "De même que l'apriori et l'aposteriori n'exercent pas une fonction autonome, mais uniquement corrélatrice, dans un jugement objectivement valide, de même on doit comprendre le processus de la connaissance dans son ensemble comme une fonction analytique et synthétique, dont la pré-supposition ultime — il est vrai — constitue la synthèse intégrale de l'aperception transcendente."

¹⁷⁰⁾ GURVITSCH: *Les tendances actuelles etc.*, op. cit. p. 51.

¹⁷¹⁾ *Sur la distinction entre l'essence et la structure du savoir*: C'est probablement l'opposition entre un jugement analytique et un jugement synthétique. KANT pourtant fonde sa philosophie sur un jugement synthétique. cf. SCHLICK: *Allgemeine Erkenntnislehre*, op. cit. p. 328, 353.

Et conformément au fait primaire, la conclusion sur un principe du Moi contient une explication qui la garantit, tout en pré-supposant la structure générale de la connaissance. Autrement, une gnoséologie érigée sur le concept de la conscience psychologique-individuelle comporte la difficulté d'une incertitude médiate.

Les sciences pratiques opèrent avec la conscience comme avec une expérience et avec des objets comme avec des faits réels. Et elles ont raison, puisque c'est par ce procédé qu'elles obtiennent des résultats. Parmi les écoles philosophiques c'est le psychologisme, qui part des sciences de la "réalité" sans scepticisme dangereux et sans élucidations phénoménologiques pour pouvoir travailler fructueusement ¹⁷²⁾ ¹⁷³⁾ ¹⁷⁴⁾ ¹⁷⁵⁾.

Mais la philosophie en tant que noologie pure doit évidemment renoncer à toute espèce d'ontologie. Une conscience pure (si ce mot a une signification) n'"existe" pas, ne perçoit pas, ne vit pas. C'est une relation logique avec elle-même dans une scission éternelle. Non moins incompréhensible est la conscience pure en tant que "Moi" pur. Ce Moi doit justifier et en même temps effectuer la connaissance. Il est la condition de l'objectivité et il peut s'objectiver en analysant ses propres outils d'analyse; il subit des impressions et pratique des informations. Il est simultanément du domaine psychique et du domaine nouménal — comme un récipient spatial ou une activité pure. "La conscience en tant qu'elle est conscience connaissante doit sortir d'elle-même, parce qu'elle doit saisir quelque chose en dehors d'elle-même. La conscience en tant qu'elle est conscience connaissante ne peut pas sortir d'elle-même, parce qu'elle ne peut que saisir ses propres contenus" ¹⁷⁶⁾.

Avec cette aporie la théorie de la connaissance est arrivée à son terme. Le concept de connaissance est contradictoire avec lui-même, parce qu'il vise d'un côté la justesse de la connaissance et de l'autre son fonctionnement.

Le formalisme de la connaissance est réduit à se fonder sur la psychologie, c'est-à-dire en dernier lieu sur les "*Erlebnisse*", dont il n'y a pas de connaissance garantie. Le psychologisme philosophique doit avoir confiance dans la justesse des vérités. Il ne peut plus les examiner. Si la connaissance n'était rien que l'indication de variations des relations, nous ne saurions encore rien de la véritable nature de l'objet. Et dès que nous examinons l'objet, nous nous trouvons en face de "données" inexplicables ¹⁷⁷⁾.

La connaissance même n'est pas plus descriptible que les "*Erlebnisse*". Il en résulte qu'il n'y a pas des connaissances non-métaphysiques du point de vue de l'essence de la connaissance. L'immanence de la conscience ne peut pas exister — et sa transcendance se fonde sur l'inconnu ¹⁷⁸⁾ ¹⁷⁹⁾.

¹⁷²⁾ H. RICKERT: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1921 p. 111.

¹⁷³⁾ Johannes REHMKE: *Das Bewusstsein*, Heidelberg 1910 p. 220/221.

¹⁷⁴⁾ M. FRISCHEISEN-KÖHLER: *Wissenschaft und Wirklichkeit*, Lpz. et Berlin 1912 p. 25.

¹⁷⁵⁾ Ludwig KLAGES: *Vom Wesen des Bewusstseins*, Lpz. 1921 p. 3.

¹⁷⁶⁾ N. HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin et Lpz. 1925, p. 60.

¹⁷⁷⁾ MEINONG: *Über Gegenstandstheorie*, op. cit. p. 485.

¹⁷⁸⁾ HARTMANN: *Grundzüge einer Metaphysik etc.*, op. cit. p. 318.

¹⁷⁹⁾ SCHLICK: *Erleben, Erkennen, Metaphysik*, op. cit. p. 416.

Nous ne connaissons jamais l'immédiat. Nous pouvons donc "*erleben*" sans connaître, mais nous ne pouvons connaître sans contenus vécus¹⁸⁰). La tâche qui incombe à la conscience est donc la dissolution analytique et le façonnement synthétique des "*Erlebnisse*", c'est-à-dire leur transformation en objets figés. La consolidation (*Fest-stellung*) des "*Erlebnisse*" est leur mort et notre connaissance. Ainsi la connaissance est l'assassin des "*Erlebnisse*", par cela même de la Vie, dès que l'on reconnaît la primauté des "*Erlebnisse*" sur les connaissances.

Il faut encore ici distinguer nettement entre deux méthodes scientifiques: d'une part une science des essences, en comparaison de laquelle toute donnée aposteriori devient métaphysique — science qui s'épuise dans de tautologies. Et d'autre part une science érigée sur de jugements synthétiques, la science pratique, utile, progressiste. Elle ne peut travailler qu'aux dépens des "*Erlebnisse*". C'est alors la volonté de la vérité (ou de la puissance) qui pousse la science, volonté néfaste aux images. La science prospère proportionnellement à la ruine des "*Erlebnisse*". Ainsi le problème de la gnoséologie est devenu pour nous un problème de la philosophie des valeurs.

VII. Le problème de l'anti-progressisme

Nous avons cherché une définition de la connaissance en l'opposant à l'"*Erlebnis*". Il en résultait une série de contradictions. Car, ou les deux grandeurs sont incommensurables, et dans ce cas il n'y aurait pas de discussion possible, puisque nous ne pouvons connaître que des connaissances. Ou notre connaissance aussi est un aspect de l'"*Erlebnis*", soit comme phénomène de notre existence (perspectivisme), soit comme état supérieur d'une totalité qui échappe à la logique (pragmatisme-évolutivisme). Dans ce cas il n'y aurait plus de distinction gnoséologique entre l'ordre spirituel et l'ordre biotique.

Il faut donc commencer par la mise en évidence des deux essences ultimes de notre langue. Nous appelons le pouvoir d'avoir des connaissances: la Conscience — et son principe eidétique: l'Esprit. Nous appelons le pouvoir d'avoir des "*Erlebnisse*": l'Âme — et son unité dans l'Être: la Vie.

Toute communication entre les deux pôles est nécessairement explication causale (psychologie ou mécanique), c'est-à-dire artifice de notre conscience. Car la classification consciente de l'"*Erlebnis*" fait de lui un objet, c'est-à-dire une identité pour la conscience. Mais la signification essentielle de l'"*Erlebnis*" veut dire précisément: qu'il ne peut devenir objet sans qu'il cesse d'être "*Erlebnis*".

Or, l'Esprit est un pouvoir d'ordination et de morcellement. De quoi? Nous répondons: des "*Erlebnisse*". Il n'existe donc qu'une seule énonciation valable au sujet du Non-Esprit: Pour être saisi, l'"*Erleben*" doit être divisé dans son intégrité en raison du caractère de l'Esprit. C'est cette subdivision sélective (faite par un acte de l'Esprit) qui permet des jugements. L'action de la connaissance sera donc de troubler les "*Er-*

¹⁸⁰) KLAGES: *G. a. W. d. S.*, I. p. 69.

lebnisse" (pour ne pas supposer que les "Erlebnisse" eux-mêmes ont la tendance virtuelle de vouloir devenir conscients, car une pareille conjecture reste insoutenable).

Mais l'"Erleben" est incapable de dissoudre à nouveau les objets figés, coupés dans son courant et devenus concepts, puisque c'est justement la nature de l'Esprit de "posséder" pour toujours son objet après l'avoir saisi une fois. En cas d'absence de cette capacité on parle de folie. Il en résulte déjà que l'objet (comme identité non-changeable) est extra-temporel.

En vérité nous ne pouvons approfondir plus loin ces relations. La science se termine ici — ou plutôt elle repart de cette dualité étrange de notre expérience humaine, de cette rencontre entre: Vie et Esprit. C'est au fond le problème mystérieux de la veille et du sommeil. La science de l'"Erleben" ressemble pour ainsi dire à la tentative d'un homme éveillé essayant de saisir le moment exact où il s'endort. C'est un paradoxe primaire. Et nous savons par une expérience vécue, dont nous sommes sûrs, "que l'état de la veille peut être interrompu par l'état du sommeil, tandis que le sommeil ne peut jamais être interrompu totalement par la veille" ¹⁸¹), c'est-à-dire le sommeil a la suprématie existentielle sur l'état éveillé, nous voulons dire que l'"Erlebnis" a la suprématie sur le pouvoir spirituel.

La soi-disant théorie de la connaissance falsifiant le fait de la Vie vivante reste renfermée dans les concepts, comme toute science. "Les "Erlebnisse" sont dépourvus de temps, de mots, de concepts et entièrement transcendants à la conscience. Le monde de la conscience au contraire (l'existence ou la réalité représentées) en tant qu'une représentation des "Erlebnisse" est une transposition et un refoulement (déplacement et dissimulation, *Um-stellen und Ver-stellen*) une décomposition suivie d'une résoudure (artificielle) de la Vie elle-même . . ." ¹⁸²). "En raison de cela, nous falsifions l'intégrité de la Vie qui n'est en elle-même autre chose que l'expression de l'essence vitale, et qui ne peut être que vécue, pour que nous puissions la vaincre par la raison ou l'envahir par la ruse. Ainsi nous la pensons comme une pente consistant dans des événements temporels-différenciés et nous reconstruisons artificiellement son intégrité par le fil conducteur de la causalité (choc-poussée) faisant semblant, que la dernière synthèse de la conscience reconstruit complètement la Vie dans l'unité originale et la totalité réelle" ¹⁸³).

Et si nous comprenons l'Esprit préalablement comme l'ensemble de notre état éveillé (comme son principe extra-temporel), il doit être considéré comme adversaire de l'Âme. Et si la Vie en elle-même n'indique aucune possibilité d'amélioration concevable — et si l'Esprit ne fonctionne qu'aux dépens de notre vitalité originaire, il n'y a aucun progrès. En plus il faut considérer le travail de l'Esprit comme une destruction de la Vie, à laquelle nous participons d'une façon primaire. En jugeant ainsi l'Esprit nous laissons de côté la science pure. Mais si la science pragmatique se fonde sur la volonté, elle n'a aucun pouvoir pour nous forcer à l'aimer. D'autre part — comme nous l'avons esquissé — la science des essences pures, une axiologie ou une noologie phénéménologique, ne nous dit rien soit sur la Vie soit sur un progrès.

¹⁸¹) L. KLAGES: *G. a. W. d. S.*, III, I p. 806.

¹⁸²) Th. LESSING: *Geschichte etc.*, op. cit. p. 151.

¹⁸³) Th. LESSING: *Ibid.* p. 128.

En ce qui concerne le progrès lui-même, nous nous bornons à quelques remarques préalables. Si l'affirmation d'un progrès de la Vie n'a pas le moindre sens et si notre problème pré-suppose déjà la présence d'un Esprit vis-à-vis des données neutres, on est bien tenté de croire, qu'un progrès ne peut pas s'effectuer dans la réalité sans notre appréciation. Il nous faut encore montrer la véritable signification de l'histoire et de l'évolutionisme. Si l'histoire en tant que science est une espèce de mécanique, n'offrant jamais la réalité réelle (comme aucune science), le progrès aussi en tant qu'évolution et amélioration historique est un fait de notre conscience . . . ou bien un concept d'une idéologie (expression de nos désirs), si on renonce à l'histoire scientifique. Nous nous en occuperons plus tard ¹⁸⁴). Nous allons prouver, que le seul progrès imaginable est celui de l'Esprit, aboutissant à une spiritualisation de l'humanité.

Les grands représentants du progressisme ne l'ont jamais compris autrement, c'est-à-dire comme domination de la raison, évolution vers la science positive, le gouvernement raisonnable de l'État, le bonheur dans l'avenir par l'utilisation économique de l'énergie disponible, la compensation des troubles imprévus et non calculables par la science, la propagation sélective de la société, dont les origines (comme on croit) se trouvent déjà dans l'étape suprême de l'évolution naturelle.

L'orgueil humain se cache derrière cette conception, croyance que l'homme soit le coopérateur de Dieu réalisant les intentions de la création, devienne à la fin des fins sur-homme divin.

Mais si on niait la valeur de cette évolution vers la délivrance par l'Esprit? Si on doutait du sens de ce processus? Le savoir est-il digne d'être su? La réalisation de l'Esprit est-elle désirable?

"L'Esprit est le cancer de la Vie. L'Esprit est le bourreau de la Vie. La raison est une prostituée. La pensée est la chose la plus répugnante. L'entendement est un menteur. L'intellect est la peste de l'humanité. Tirez-vous, frères, de la vérité! L'art de vivre, c'est l'art de voiler la vérité. De pareilles paroles on les trouve chez tous les véritables mystiques. Elles énoncent la vérité la plus ultime: que celui qui comprend ne peut pas savoir (*Kenia-Upanishade*), que seulement celui qui sait, ne vit pas, tandis que celui qui vit ne peut pas savoir (LAO-TSE)" ¹⁸⁵).

Ayant posé cette thèse, nous allons la poursuivre dans les dernières distinctions essentielles entre "*Erkennen*" et "*Erleben*", noumène et phénomène, l'Esprit et l'Âme, Conscience et Vie, Être éveillé et Être (*Wachsein und Dasein*), instinct et volonté, ivresse et science.

L'analyse du doute de la valeur de l'Esprit est en outre un sujet important de la psychologie. C'est en dernier lieu la révolte de l'homme malade de la pensée contre les pouvoirs diaboliques, évoqués par lui. C'est aussi le nihilisme désespéré et le désir de retourner dans les profondeurs maternelles à toujours fermées.

Chapitre II

L'ACTE SPIRITUEL ET LES IMAGES

Nous avons essayé de démontrer les difficultés qui attendent toute gnoséologie qui se propose de définir le principe de la connaissance indépendamment de l'"*Erlebnis*". Néanmoins l'anti-psychologisme de la

¹⁸⁴) cf. chap. V et VI.

¹⁸⁵) Th. LESSING : *E. u. A., op. cit.* p. 80.

philosophie idéaliste avait sa raison d'être. Si l'on confiait les décisions les plus importantes de la gnoséologie à la conscience individuelle, à la personnalité qui vit les expériences, il n'y aurait plus moyen d'appuyer les connaissances sur l'évidence de la vérité. Mais comment définir la connaissance, c'est-à-dire la distinguer d'autres facultés sans prendre en considération la réalité psychique de celui qui conçoit? Car lui seul peut porter un jugement sur lui-même par une introspection, acte qui distingue essentiellement ses connaissances de ses "*Erlebnisse*". Mais cette introspection n'est point un criterium de la certitude gnoéologique.

Nous avons exposé que les "*Erlebnisse*" ne sont pas objectifs, cependant il n'y a pas de doute qu'ils sont vécus. Les objets au contraire ne peuvent être vécus comme objets. On peut seulement mettre le contenu de l'état vécu en relation avec d'autres objets, grâce aux actes cognitifs, dont l'ensemble constitue la science et dont l'origine s'appelle pour nous: la conscience. Ces actes cognitifs doivent être dans leur principe d'une structure autre que les "*Erlebnisse*", bien que la donnée conçue et visée soit quand-même, sous un autre aspect, contenu d'un "*Erlebnis*", ou mieux qu'elle ait dû être vécue à un certain moment.

On ne peut donc établir autrement que par la méthode psychologique et, grâce à une démonstration empirique, la correspondance qualitative entre les "*Erlebnisse*" et les connaissances. Car cette méthode seule permet de distinguer entre les "*Erlebnisse*" et les connaissances comme entre le subjectif et l'objectif. Nous nous rendons compte que sous cet aspect le phénomène de la connaissance trouve sa raison suffisante dans le phénomène de la personnalité vivante. Cette conclusion devient inévitable dès que nous limitons la signification essentielle de la connaissance à une classification, ordination, détermination etc., car par cette définition préalable on se reporte purement et simplement à un domaine prélogique, à celui de la cognition personnelle, simple et irréfléchie, bref au moment du contact entre l'"*Erleben*" et la conscience. Cette démonstration psychologique s'impose, bien que notre problème soit d'ordre phénoménologique.

1. La sensation et la perception

Quelles étaient donc les relations entre le simple "*Erleben*" et la faculté de définition? Comment serait-il possible de transformer nos "*Erlebnisse*" en connaissances, si nous présumons que nous sommes soumis à la modification infinie des variations de nos "*Erlebnisse*", incommensurables avec l'ordination, la classification, la règle, insaisissables par la mesure et dépourvus de signification? Comment pourrions-nous comprendre le contenu de ces états confus, puisque nous sommes forcés de toujours réduire une chose connue à une autre chose connue, et par définition incapables de connaître et de comprendre ce qui est dans son sens incompréhensible? La preuve est négative.

Ce que sont ces contenus vécus ne peut être expliqué que par un pouvoir extra-temporel de celui qui vit, pouvoir qui lui permet de faire une sélection dans son courant du devenir, pour que les "*Erlebnisse*" maintenant dénaturés et figés dans leur isolement puissent se distinguer d'une façon radicale des "*Erlebnisse*" restés dans le courant. Il faut donc expliquer cette théorie de l'extra-temporalité des objets et par cela même des actes cognitifs.

On entend par chose connue, une chose qui reste identique à elle-même, c'est-à-dire qui ne pourra jamais retourner dans le courant des "*Erlebnisse*", auquel elle appartenait dans son état primaire qui échappait encore à la connaissance. Si on entend, en plus, par définition une identification d'un fait avec lui-même, qui ne peut plus être confondu avec aucun autre et cela précisément pour avoir été distingué des autres comme étant ce fait défini, il faut reconnaître à l'homme — capable de cet acte de cognition — le pouvoir de réduire la variété à l'unité. Nous nommons ce pouvoir par la suite "l'intellect", dont le principe atemporel est l'Esprit. L'identification de l'"*Erlebnis*" ou plutôt son objectivation trouve sa raison suffisante dans l'Esprit, quel qu'en soit le fonctionnement.

Ce pouvoir de cristallisation mettant un ordre dans la plénitude des images fluctuantes et signalant les objets dans leur identité qu'on peut toujours reproduire, porte le caractère d'une action, d'un acte autre que la simple compréhension. Inutile de se demander comment un pareil acte est accompli. Mais comme les objets seuls sont susceptibles d'être sus et comme ils sont d'une autre nature que les "*Erlebnisse*" non objectifs, nous devons concevoir les objets comme les résultats de ces actes.

En observant psychologiquement les événements dans notre conscience, c'est-à-dire l'évolution du contact entre les "*Erlebnisse*" et nos actes de réflexion, nous avons gagné un point de départ. Nous partons d'un fait élémentaire de la psychologie, de la sensation. On peut dire qu'une très grande partie de nos expériences vécues apparaît immédiatement sous la forme d'une sensation élémentaire. Il faut ajouter que la sensation n'apparaît jamais comme une sensation isolée, mais toujours dans un courant continu. Si nous disons, "nous avons senti une douleur", cette douleur contient des sensations différentes et fort nombreuses. La constatation d'une sensation ne peut donc avoir lieu simultanément avec la sensation elle-même, ou autrement dit: "nos perceptions conscientes psychiques sont en retard sur le courant des sensations ¹⁸⁶⁾."

Nous entendons ici les termes: sensation et perception consciente dans un sens purement psychologique, puisqu'il s'agit d'observations empiriques. La sensation et l'impression simples sont ainsi les éléments irréductibles de l'expérience. Toute étude sur la connaissance pratique doit commencer par une analyse des sensations ¹⁸⁷⁾.

Pour pouvoir examiner les sensations il nous faut au moins une mesure constante: le temps. Les sensations sont des manifestations d'un agent réel. Elles signalent quelque chose en dehors de nous-mêmes distinct de la rêverie et de l'imagination. Pour que les sensations puissent ainsi correspondre à un agent indépendant, la connaissance de cette "réalité" peut s'effectuer seulement, si la manifestation réelle et la sensation relative coïncident dans le temps pour notre conscience. Il va sans dire que cela est impossible, car la mesure du temps dépend aussi de nos sensations. Nous ignorons le temps propre à l'agent réel, nous le déduisons à l'aide des sensations qui nous révèlent sa présence, mais cette présence devient un passé relatif à notre conscience perceptive. Nous constatons un ordre temporel uniquement par le changement de nos sensations. Mais notre conscience ne vise pas les sensations, mais ce qui se manifeste à nous grâce à elles.

¹⁸⁶⁾ Melchior PALÁGYI: *Zur Wahrnehmungslehre*, Lpz. 1925 p. 14.

¹⁸⁷⁾ *Ibid.* p. 1/3.

“C’est par les sensations coulant dans le temps (vécu) que nous saisissons ce qui arrive réellement dans le moment mathématique sans durée”¹⁸⁸). “Nous mettons nos sensations temporelles en relation avec une réalité non-temporelle, et notre vision du monde, reçue par les sens, en relation avec une réalité qui échappe aux sens. Cette phrase révèle le caractère foncièrement métaphysique de l’Esprit¹⁸⁹).” “Car si nos perceptions conscientes et nos sensations (non-conscientes) étaient simultanées, c’est-à-dire s’écoulaient comme deux courants parallèles inséparables, le moindre segment temporel d’une sensation se manifesterait à nous et nous nous rendrions compte, d’une façon tout à fait exacte, de ce qui se passe dans la particule infinitésimale du processus de la sensation, c’est-à-dire nous devrions percevoir la réalité pure sans le moindre intermédiaire de sensations quelles qu’elles soient”¹⁹⁰).

La reconnaissance de cette défaillance effective de notre acte de conception fait échouer tout genre de parallélisme psychophysique. Cela étant établi, nous voyons que le problème de la sensation dépend de celui de la coïncidence (temporelle entre la cause et l’effet de la sensation) et ainsi de celui du temps.

II. L’acte spirituel

Même si nous pré-supposons avec KANT (ce que KLAGES ne fait nullement) l’idée du temps apriori, rien n’est dit sur la possibilité de le mesurer ni sur l’évolution temporelle elle-même. Le concept même du temps absolu est en contradiction avec celui d’une réalité vécue temporelle. Car “le passé est passé, il n’est donc plus, l’avenir n’est pas encore, le présent se trouve ainsi entre deux néants; mais le présent, le “maintenant” est un point sans étendue, du moment que le présent est là. Il n’y est déjà plus; le maintenant est donc contradictoire et de ce fait aussi un néant. C’est ainsi que la réalité se réduit pour le temps à un néant situé entre deux néants¹⁹¹)”. Ainsi le temps absolu lui-même n’est pas temporel.

L’appréciation de la longueur ou de la brièveté d’un espace de temps, c’est-à-dire sa durée chronométrique, dépend de découpagelements que nous faisons dans l’écoulement total des événements temporels (c’est-à-dire de nos sensations et de nos expériences temporelles vécues), — découpagelement par lequel le temps nous devient conscient. Les unités primaires de la mesure du temps, telles que secondes, minutes, moment, pulsation etc. ne sont grandeurs mesurables qu’en relation avec une conscience qui mesure. Une conscience d’une autre structure de conception connaîtrait d’autres divisions du temps¹⁹²).

“La longueur ou la brièveté d’un temps dépend donc de la qualité de la conscience, car un intervalle, qui actuellement nous paraîtrait court, atteindrait une importance ou une extension des millions de fois plus grandes, si nous pouvions au cours de cette même section de temps effectuer un million de plus d’actes de réflexions, que nous en pouvons effec-

188) Melchior PALÁGYI : *Zur Wahrnehmungslehre*, op. cit. p. 13.

189) *Ibid.* p. 13.

190) *Ibid.* p. 14.

191) E. MINKOWSKI : *Le temps vécu*, Paris 1933, 8°, p. 18.

192) M. PALÁGYI : *Zur Wahrnehmungslehre*, op. cit. p. 15.

tuer dans l'état actuel de notre conscience" ¹⁹³). "Tandis que la sensation coule sans interruption, l'esprit humain ne se ramasse que par saccades d'intervalle à intervalle" ¹⁹⁴). Alors quel est le temps propre à l'acte de perception?

"Un raisonnement fort simple nous montre qu'un acte de la conscience ne peut réclamer aucun temps mesurable, car autrement notre conscience serait fluctuante (de même que les sensations) et qu'ainsi l'acte de perception, considéré dans son isolement doit être sans aucune durée, c'est-à-dire doit s'effectuer dans le moment mathématique" ¹⁹⁵). Si nous lui reconnaissons la moindre durée, l'acte de la conscience, comme le prouve PALÁGYI, devrait pouvoir pénétrer dans un nombre infini de segments infinitésimaux du temps, c'est-à-dire devrait, pendant notre réflexion sur les sensations fluctuantes simultanées, couler ensemble avec elles. Comme ce n'est pas le cas, précisément parce que la perception a un caractère intermittent, l'absence du temps dans l'acte est la seule conclusion possible. De la même façon notre conscience du temps est ancrée dans ce moment sans durée de la conscience. Car quels que soient nos efforts pour diviser le temps — et certainement il ne se divise pas automatiquement — cette division ne peut être faite qu'en partant du présent ponctuel mathématique, qui doit se trouver au milieu entre ce qui est futur et ce qui est passé.

Si nous considérons aussi le présent ponctuel comme courant dans le temps, il serait tout à fait impossible de jamais établir un temps, parce qu'un point de repère divagant offrirait de son côté une infinité d'intervalles. "De deux choses l'une: ou nous ne devons pas poser comme sans durée le point du "maintenant" qui divise ou nous devons nier la succession elle-même niant ainsi le concept du temps lui-même. Il ressort de cela que le concept du temps ne peut être conçu sans le point mathématique du temps" ¹⁹⁶). Le concept du moment sans durée ne peut être expliqué ni par les données du monde extérieur, puisqu'elles dépendent dans leur chronologie de notre action de groupement, ni par nos expériences vécues, car toutes les deux réclament du temps dans leur écoulement. Ce concept est donc logiquement déduit "de l'acte de conception lui-même" ¹⁹⁷).

"Nous aurions dû arriver à cette conclusion plus vite en reconnaissant qu'un événement qui nous met en état de trouver, entr'autres choses, le temps ne peut pas être de la même dimension" ¹⁹⁸), "que l'action spirituelle qui est à la base de toute connaissance ne peut pas être de son côté un objet de l'expérience (de la réflexion sur la sensation)" ¹⁹⁹). "Ce qui est capable de faire des sections dans le temps doit se trouver en dehors du temps" ²⁰⁰).

"Le point "maintenant" est de par son actualité présent dans tous les points de l'univers. Même si nous nous propositions l'hypothèse absurde de prêter à un événement temporel la découverte du temps, jamais il ne pourrait trouver l'actualité universelle du temps. Sa structure tempo-

¹⁹³) M. PALÁGYI: *Zur Wahrnehmungslehre*, op. cit. p. 15.

¹⁹⁴) *Ibid.* p. 16.

¹⁹⁵) *Ibid.* p. 18.

¹⁹⁶) Ludwig KLAGES: *G. a. W. d. S.*, op. cit. I, p. 11.

¹⁹⁷) *Ibid.* p. 12.

¹⁹⁸) *Ibid.* p. 12.

¹⁹⁹) *Ibid.* p. 13.

²⁰⁰) *Ibid.* p. 13.

relle l'empêcherait d'atteindre dans le moment mathématique une pluralité de lieux différents dans l'univers. L'acte qui saisit le temps, et par conséquent, tout acte spirituel, est extra-temporel" ²⁰¹). "L'acte de conception étant ainsi posé en dehors du temps ne peut plus avoir d'existence dans l'espace. Il sera donc extra-spatial. Celui qui est convaincu du caractère extra-spatial et extra-temporel du pouvoir qui conçoit et de l'acte de compréhension, n'a plus besoin de preuves pour admettre l'extra-temporalité de ce qui est conçu, c'est-à-dire de l'objet, car comment un acte sans dimension dans le temps pourrait-il saisir l'écoulement temporel" ²⁰²)? Ainsi ni l'acte de la compréhension ni le pouvoir (l'Esprit) qui conçoit ni l'objet conçu ne sont dans le temps. Si la réalité est ce qui est défini par l'écoulement (étant notre "donnée immédiate") et ainsi par la temporalité, "il n'y a pas d'expérience (consciente) de la réalité" ²⁰³).

Quel que soit le nombre des perspectives sous lesquelles nous pouvons percevoir un objet, cet objet considéré de près ou de loin, d'hier ou d'aujourd'hui, de gauche ou de droite, d'en haut ou d'en bas, restera toujours identique en tant qu'il est objet conçu. "Il en résulte deux attitudes de la faculté de conception envers la réalité temporelle des phénomènes: elle détache son objet du monde des phénomènes tout en conservant la faculté étrange de retrouver cet objet identique sous la variété de ses aspects. L'acte de l'objectivation ne toucherait donc nullement la réalité du phénomène, mais pour des raisons impenétrables une chose abstraite correspondant à ce phénomène" ²⁰⁴). Ce qui peut arriver à la chose transformée en objet et détachée du courant des phénomènes "ne touche aucunement l'objectivité valide de la chose pensée pendant un temps pensé. Autrement dit: une chose qui a été ne peut pas être annulée dans son existence; une chose arrivée ne peut pas être non arrivée" (pour la pensée conservatrice) ²⁰⁵).

III. L'espace considéré et l'espace vécu.

Tout cela résultait déjà du problème de l'objectivité. La phénoménologie fondait précisément sur cette qualité extra-temporelle de la chose pensée son système de l'immutabilité des concepts. La considération de l'objet comme produit de la raison est le résultat de l'application du principe de l'identité à la réalité courante. Ce qui est visé comme un objet défini ne peut être visé en même temps comme un objet différent, à moins que nous ne renoncions au sens propre du mot "connaissance", qui repose sur le principe de l'identité du connu et par cela même sur l'extra-temporalité.

L'équation $A = A$ est, d'après KLAGES, une autre expression de l'extra-temporalité de l'objet et de la pensée ²⁰⁶). Etant donné que nous trouvons, par l'acte de conception non-temporel, uniquement des objets également non-temporels, ce serait une entreprise insensée que de vouloir connaître la qualité essentielle du temps.

²⁰¹) Ludwig KLAGES: *G. a. W. d. S., op. cit.* I, p. 13.

²⁰²) *Ibid.* p. 14.

²⁰³) *Ibid.* p. 16.

²⁰⁴) KLAGES: *G. a. W. d. S.* I, p. 19.

²⁰⁵) *Ibid.* p. 20.

²⁰⁶) *Ibid.* p. 31.

“Aucun mortel n'est capable d'indiquer ce que c'est que le temps ou l'espace, parce qu'il est impossible à notre pensée de trouver par des actes non-temporels le temps réel et l'espace réel. Ce que nous saisissons et trouvons ne peut être autre chose que le point auquel le temps est coordonné et le point de l'espace auquel l'espace est coordonné”²⁰⁷). Il est donc certain d'après ce qui précède que ni le temps ni l'espace ne peuvent devenir des objets de la connaissance. Par quel moyen pouvons-nous alors les rencontrer? Il n'y a qu'une seule réponse: la réalité spatiale et temporelle est un “*Erlebnis*”.

“Qu'est ce donc que le temps? C'est pour parler avec BERGSON, cette “masse fluide”, cet océan mouvant, mystérieux, grandiose et puissant que je vois autour de moi, en moi, partout en un mot, quand je médite sur le temps. C'est le devenir. Je le désigne d'une façon approximative et bien imparfaite, je l'avoue, en disant que le temps s'écoule, qu'il passe, qu'il fuit d'une façon irrémédiable, mais aussi qu'il avance, qu'il progresse, qu'il s'en va vers un avenir indéfini et insaisissable . . . C'est que —, dans sa puissance mystérieuse, il ne laisse émerger aucun îlot, sur lequel nous puissions prendre pied pour ébaucher un jugement ou une définition à son sujet. Il recouvre de ses flots tout ce que nous pourrions être tentés de lui opposer; il ne connaît ni sujets ni objets, il n'a ni parties distinctes, ni direction, ni commencement, ni fin. Il est universel et impersonnel. Il en devient chaotique. Et pourtant il est tout proche de nous, si proche qu'il constitue la base même de notre vie”²⁰⁸).

KANT au contraire pré-suppose le pouvoir purement intellectuel d'une conception apriori du temps et de l'espace, évidemment parce que sans cette pré-supposition on n'arriverait jamais à la connaissance d'un phénomène empirique²⁰⁹). Mais pour si différente que soit l'expérience de l'espace de toute autre expérience, KLAGES croit pouvoir établir avec certitude une chose: Notre connaissance des dimensions spatiales ne peut se distinguer en principe des connaissances des couleurs, des sons etc., puisqu'il n'y a pas de connaissance (d'après lui) qui ne soit d'expérience²¹⁰).

Quoique chez KANT l'idée de la qualité apriori de l'espace veuille dire que le concept de l'espace précède toute expérience pour la permettre (il accorde déjà à l'expérience une certaine connaissance), l'élément alogique de la réceptivité doit être présent tout de même dans l'expérience de l'ordre spatial. Les objets nous sont donnés par la sensibilité pour ainsi dire dans leur état brut —, mais selon KANT, l'idée de l'espace ne peut pas être empruntée aux conditions “extérieures” des phénomènes, au contraire cette expérience (de l'extériorité) ne devient possible que par cette idée “apriori”²¹¹). Si donc notre connaissance du monde transcendant est fondée explicitement sur la perception, il faut se demander pourquoi la donnée de l'espace ne peut pas être perçue de la même façon que sont perçus les objets dans l'espace. “Si je me rends compte, en considérant toutes les capacités possibles du monde extérieur, qu'une “capacité de modification de mes sens” devrait corre-

²⁰⁷) KLAGES: *G. a. W. d. S.*, I, p. 22.

²⁰⁸) E. MINKOWSKI: *Le temps vécu*, op. cit. p. 16.

²⁰⁹) KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit. p. 50—61.

²¹⁰) KLAGES: cf. *supra* p. 141/142.

²¹¹) KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit. p. 48, p. 51.

spondre à celle des objets, pour que ces sens puissent être “modifiés” par eux, alors il faudrait considérer comme “modification de la sensibilité” la perception de l’espace aussi bien que la sensation d’une couleur. Il n’est donc nullement possible de concevoir quelles conditions prêtent à l’espace ce caractère spécialement apriori, si ce caractère apriori, comme on nous le signale expressément, fait défaut à la sensation de la couleur” ²¹²). Où se trouve donc cet espace? Certainement pas dans mon âme non-spatiale, car autrement le terme “spatialité” n’a plus de sens, et en plus, conformément à l’acte de conception, il ne peut pas être saisi dans ses qualités. Il sera donc en dehors de toute conception. La même conclusion est valide pour l’apostériorité du temps: cela ressort déjà de sa spatialisation chez KANT ²¹³).

Toutes les énonciations qui pré-supposent des facultés définies de la connaissance de l’espace, c’est-à-dire qui rendent possible une orientation spatiale, ne peuvent que s’appuyer sur ce phénomène: l’espace. “La proposition par laquelle KANT commence ses explications métaphysiques du concept de l’espace: “A l’aide de notre sens extérieur — nous nous représentons les objets comme étant en dehors de nous et appartenant à l’espace dans leur totalité” est une tautologie évidente. Car on ne peut pas parler d’extériorité en tant que distinction logique faite par un “sens”, qui se la représente, “sans qu’on ne vise un monde étendu, dans lequel ce “sens” ait sa place déterminée” ²¹⁴). “Le principe de la spatialité comporte qu’elle ne peut se rencontrer dans quelque chose, qui ne serait pas dans l’espace. Une chose qui renferme un espace est toujours entourée d’un autre espace” ²¹⁵).

Si l’école kantienne soutient que KANT n’a pas visé l’espace pragmatique, mais l’espace mathématique, maintenant ainsi l’apriorité, elle fait erreur; car elle détruit par cette dualité prétendue, dans le même sens que le fait KLAGES, l’idée kantienne d’une véritable apriorité ²¹⁶). De même il est insoutenable de s’en remettre au sujet gnoséologique, lequel, présume-t-on, porterait la capacité de la perception de l’espace en lui. Et si on parle de l’espace comme condition préliminaire de toute conception des objets, on arrive insidieusement, par cette tautologie, à l’extériorité de l’objet, puisque tout objet, en dehors de nous, doit nécessairement se trouver dans l’espace.

Si l’objet spatial est défini par sa délimitation relativement à un autre objet, l’espace réel est sans aucun doute la condition préliminaire des actes de délimitation, mais non dans le sens, que c’est l’activité en nous qui produit l’espace, activité de l’ordre de celle qui nous permet de faire des subdivisions et des limitations dans l’espace même. “Il est complètement faux que l’espace objectif et pensé soit identique à la réalité de l’espace phénoménal et ressenti. L’objet “espace” est créé par des actes de délimitation de l’espace. Il est évident que la limite d’un espace ne peut pas être en elle-même “espace”, mais une relation dans l’espace — et il est tout aussi évident, que ce ne peut pas être l’Esprit dans sa fonction de délimitation, qui peut créer la pré-supposition néces-

²¹²) KLAGES: *G. a. W. d. S. I.*, p. 142.

²¹³) KANT: *Ibid. cf.* p. 66, p. 146, p. 219. KLAGES: *Ibid. cf.* p. 319/320.

²¹⁴) KLAGES: *G. a. W. d. S. I.*, p. 144.

²¹⁵) *Ibid.* p. 143.

²¹⁶) Ph. LERSCH: *Eine Philosophie des Lebens, Blätter für deutsche Philosophie*, tome V, Berlin 1931/32, p. 96.

saire à l'espace limité (par lui), c'est-à-dire l'axiome de l'homogénéité du phénomène "espace" ²¹⁷).

IV. La durée observée et le temps vécu.

De tout cela il ressort que l'espace et le temps ne nous sont donnés que dans un "*Erlebnis*". Ce que nous fournit l'acte de conception est donc toujours en dehors du temps et de l'espace, c'est-à-dire dans sa localisation temporelle et spatiale enlevé au temps réel et à l'espace réel. Il ne faut pas cependant oublier que c'est l'Esprit ordinateur qui peut séparer l'espace du temps, tandis que dans la réalité de l'état vécu les deux forment une unité inséparable ²¹⁸).

On ne pourrait donc jamais comprendre comment une chose en dehors du temps et de l'espace pourrait quand-même "exister", c'est-à-dire pourrait se trouver présente et identique dans plusieurs points du temps dans un lieu défini. Le concept de l'existence, dont il s'agit, n'a un sens que si on le met en relation avec le temps, lequel de son côté est inexistant. Ce qui dure et persevère c'est uniquement la chose dans le temps et non le temps lui-même, car autrement il faudrait reconnaître au passé et à l'avenir la même existence que celle des objets dans le moment actuel ²¹⁹). "Il est évident que ce n'est par le temps que nous mesurons la durée d'une chose, mais que c'est par la durée d'une chose, que nous mesurons le temps", (c'est-à-dire nous en déduisons la longueur du temps) ²²⁰).

Mais cette méthode ne nous dévoilera jamais le caractère véritable du temps. "Que l'écoulement du temps réel soit uniforme, accéléré ou tout à fait irrégulier on ne peut le démontrer par aucune mesure du temps des objets" ²²¹). Puisque nous sommes réduits à faire des subdivisions du temps par un acte spirituel, la véritable essence du temps nous restera toujours cachée et puisque nous observons grâce à un acte non-temporel l'objet identifié dans ses modifications, nous posons chaque fois un nouveau "maintenant". Ainsi le temps sans qu'on s'en aperçoive révèle le caractère de la direction, et devient une notion antinomique.

La durée n'existe donc que pour des objets, et n'est observée que sur des objets en posant, en nombre illimité, des points actuels, qui joints l'un à l'autre suivent la modification de l'objet, c'est-à-dire son mouvement, et prennent ainsi pour nous la forme d'une ligne droite.

Mais il n'existe pas de durée en dehors de la chose qui dure ²²²). Si nous prêtons au temps lui-même une durée, si nous essayons d'objectiver le concept de ce qui est par son essence non-objectif, non-substantiel et non-identique, nous tombons dans des paradoxes extraordinaires. "Le terme "durée" vise une qualité nécessaire de l'existence et l'existence est la forme, sous laquelle nous posons une réalité comme existante ou ce qui existe comme réel. Comme toute réalité est soumise à des modifications dans le temps et que toute existence est extra-temporelle et identique, "existence" signifie: identité maintenue dans sa relation avec le temps

²¹⁷) KLAGES : cf. *supra* p. 145.

²¹⁸) M. PALÁGYI: *Zur Weltmechanik*, Lpz. 1925 p. 5.

²¹⁹) KLAGES: *G. a. W. d. S. I*, p. 24.

²²⁰) *Ibid.* p. 25.

²²¹) *Ibid.* p. 25.

²²²) KLAGES: *G. a. W. d. S. I*, p. 26.

progressant ou dans des limites temporelles; et “durée” signifie: la distance des points limitrophes. Dès que nous enlevons les limites, la chose visée perd incessamment sa relation immédiate avec le temps, elle devient soit indépendante du temps (tel le triangle qui n'existe plus dans le temps) soit la réalité temporelle elle-même, qui — nous l'avons vu — est insaisissable en raison de son écoulement. “Durée illimitée” est donc une véritable contradiction *in adjectis*” ²²³). Ainsi la durée est la forme sous laquelle le temps devient conscient par un acte non-temporel. Le monde des choses existantes est le résultat d'une action spirituelle, qui arrête l'écoulement réel du temps vécu.

V. Le point et la continuité

Ici KLAGES gagne de nouveaux appuis pour examiner le problème de Zénon: la non-existence du mouvement. Si les objets extra-temporels sont les seuls concevables, comment expliquer la transition constante d'un phénomène à l'autre ou — en général — le mouvement d'un objet dans l'espace, puisque nous ne pouvons saisir que l'objet et son lieu dans l'espace? En effet il ne reste qu'une réponse: Que devient le mouvement dans le moment atemporel de sa conception? Une position ²²⁴)!

Et la position d'un objet est absolument in-temporelle, non seulement elle-même, mais encore les qualités de l'objet qui nous permettent de reconnaître cet objet comme lui-même et non pas comme un autre, c'est-à-dire de l'identifier ²²⁵).

“L'identification d'un objet étant fondée sur la présupposition de qualités indépendantes du temps, nous avons le droit et même nous nous voyons forcés de viser l'objet dans chaque état séparément, c'est-à-dire dans son mouvement séparément et indépendamment du temps, car il est prouvé qu'il y a un arrêt de mouvement dans chaque position” ²²⁶). S'il en était autrement nous serions incapables d'envisager un objet dans le point “ici”.

Mais sous aucune condition l'objet ne “repose” dans le point “maintenant”, comme la flèche de Zénon. Ce serait confondre l'acte nontemporel de la conception avec l'existence dans le temps, et autonome de la flèche. Il s'agit dans cet argument simplement de la définition du mouvement de la flèche et définir signifie ici: constater la position de la flèche. Il est clair que toutes les positions de la flèche nonsaisissables en dehors de la conception n'indiquent pas le moindre mouvement ²²⁷).

Le mouvement d'une chose est une de ses qualités. Ce qui ressort déjà du fait qu'on ne peut concevoir le mouvement qu'en considérant la constance des autres qualités de l'objet, telles que: solidité, forme,

²²³) KLAGES: *G. a. W. d. S. I*, p. 28.

²²⁴) *Ibid.* p. 40/41.

²²⁵) *Ibid.* p. 46/47.

²²⁶) KLAGES: *G. a. W. d. S. I*, p. 41.

²²⁷ a) *Ibid.* p. 42.

²²⁷ b) Henri BERGSON: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cinquième éd. Paris 1906 p. 84: “Bref, il y a deux éléments à distinguer dans le mouvement, l'espace parcouru et l'acte par lequel on le parcourt, les positions successives et la synthèse de ses positions.”

p. 85: “. . . ; car l'intervalle qui sépare deux points est divisible infiniment, et si le mouvement était composé de parties comme celles de l'intervalle lui-même, jamais l'intervalle ne serait franchi.”

composition etc. . . . “Si les autres qualités de l’objet étaient toutes touchées d’une façon continue du mouvement, non seulement le mouvement de la flèche mais l’objet de la flèche lui-même auraient fini d’exister pour le regard spirituel”²²⁸).

Notre faculté de parler d’objets en général pré-suppose donc une persévérance de groupes de certaines qualités de la chose, qui justifient d’une façon caractéristique l’usage du substantif déterminant. Au contraire le concept de la réalité dans le temps d’un objet pris dans le courant du devenir et de la disparition exclut déjà ces persévérances (au point de vue de la réalité réelle) et au fond il exclut le concept de l’existence²²⁹). Et ainsi la compréhension de l’essence de la continuité est reléguée à l’*“Erleben”*.

L’acte de la compréhension peut constater uniquement une chose à un moment donnée dans un lieu défini. “De même que zéro ajouté à zéro égalerait toujours zéro — et jamais une grandeur, ainsi des billions de positions différentes de la flèche ne constitueront jamais son mouvement²³⁰).”

Cela signifie d’une façon générale: “Aucune interpolation n’approche de la continuité²³¹).” La compréhension des faits ne pénétrera jamais le secret de la modification. “Comment se fait-il, que nous apercevions toujours la continuité, quoique nous ne puissions concevoir que le ponctuel²³²)?” Le problème se pose “en ce sens que nous constatons une incompatibilité foncière entre le phénomène du devenir et les procédés de cette pensée. Le devenir écarte de lui, par sa nature même, tout jugement, tout attribut, tout sujet, tout objet. Adaptée à l’être, la pensée se montre incapable d’aborder le devenir”²³³)²³⁴).

VI. Noumène et phénomène

Au point de vue de l’histoire des idées ce problème apparaît comme “le thème de la dépossession du phénoménal par le nouménal, de la réalité par les concepts, des événements évoluant dans le temps par l’être extra-temporel²³⁵).”

Si donc l’aspect du monde est double, d’une part phénoménal (apparaissant, mais nullement factice)²³⁶) et d’autre part nouménal (formé, mais nullement réel); réel et existant, on est amené à conclure que ces deux mondes différents doivent avoir comme raison suffisante un pouvoir vivant et un pouvoir jugeant. Le pouvoir jugeant se trouve en face du nouménal dans la confrontation immuable sujet-objet. Il ne peut être séparé “*toto coelo*” du pouvoir vivant, qui contemple le phénoménal dans ses “images”. Il faut comprendre le phénoménal et le nouménal comme deux aspects de la même chose contemplée dans un “*Erlebnis*” et saisie

²²⁸) Henri BERGSON : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cinquième éd. Paris 1906, p. 48.

²²⁹) *Ibid.* p. 48.

²³⁰) *Ibid.* p. 48.

²³¹) KLAGES: *G. a. W. d. S. I*, p. 51.

²³²) *Ibid.* p. 67.

²³³) MINKOWSKI : *Le temps vécu*, op. cit. p. 18.

²³⁴) Konrad WANDREY: *L. Klages und seine Lebensphilosophie*, Lpz. 1933 p. 20.

²³⁵) KLAGES : cf. *supra* p. 59.

²³⁶) “*erscheinend*” mais nullement “*scheinbar*”.

par un acte spirituel. Si cette confrontation du phénoménal et du nouménal ne résidait pas dans la personnalité comme cause suffisante, on ne comprendrait pas comment il nous est possible de poser le problème de l'“*Erleben*” et de l'“*Erfassen*”²³⁷).

Si les contenus de nos conceptions étaient toujours différentes de ceux de nos états vécus ou, inversement, si nous ne trouvions en nous aussi bien des “*Erlebnisse*” que des connaissances, ce problème n'existerait pas. L'essence de notre compréhension est précisément d'identifier et de constater des données chaotiques qui changent et se modifient dans un rythme ondoyant, dont la mélodie achevée est la Vie.

Toutes les discussions sur les “*Erlebnisse*” ne visent que la non-identité, la non-objectivité et la non-mensurabilité de notre monde psychique. Et inversement l'identité, l'objectivité et la mensurabilité sont les qualités caractéristiques du monde de l'Esprit. Les deux pouvoirs de notre existence: l'Esprit et l'Âme ne peuvent être démontrés que phénoménologiquement, ils ne peuvent être déduits, puisqu'une déduction pré-supposerait d'un côté des connaissances aboutissant à un cercle vicieux — et de l'autre côté des contenus vécus et des images insaisissables par la pensée. Le présence simultanée de l'Esprit et de l'Âme (c'est-à-dire de la Vie vivante et vécue pour nous) pour et dans la même personnalité devient un point de départ²³⁸).

La personnalité est le substrat auto-identique de l'Esprit en tant que juge de l'identification. “Si le Moi de l'acte jugeant n'était pas identique avec le Moi de l'acte de compréhension qui le précède, le jugement relatif à cet acte de compréhension n'aurait pu se produire”²³⁹). “Il n'existe donc qu'un seul et uniquement un seul fait, dont le concept — analogue à la preuve ontologique de Dieu — inclut précisément l'existence: c'est le Moi capable de concevoir. Le “*cogito ergo sum*” de Descartes serait vrai à condition qu'il proclamât que le pouvoir jugeant pour se manifester

²³⁷) Notre emploi des mots “phénomène et noumène” se distingue nettement de la terminologie kantienne. Nous voulons désigner avec “noumène” un “*ens rationis*” (“*Gedankending*”). Au point de vue gnoséologique (dans le cadre de la relation sujet-objet) il n'y a que des “*Gedankendinge*”, car le Moi et la chose en soi sont également des abstractions fictives. Nous pensons toujours la chose comme un objet. Cet objet peut être une création de l'entendement positif (la Raison), c'est-à-dire la chose en soi serait en même temps la chose pour nous (phénomène kantien dans l'explication de FICHTE), ou elle peut être supposée par l'entendement négatif (la chose en soi comme noumène dans l'interprétation de Gottlieb Ernst SCHULZE “*AENISIDEMUS*” (1761-1835)). En tout cas, nous exécutons un acte de conscience, et c'est là la conscience qui juge sur le caractère phénoménal ou nouménal d'une représentation.

Nous pouvons dire que toute représentation est nouménale (le phénomène kantien). En quittant le biais gnoséologique nous gagnons une nouvelle signification du mot “phénomène”. Le phénomène est, pour ainsi dire, le résidu ontal qui se trouve à la base de toute représentation, — résidu qui n'est nullement représentable à cause du caractère nouménal de la représentation, car cette idée serait une fausse application de la catégorie de la substantialité à la réalité. Le phénomène est donc en dehors de la pensée, il est, si l'on veut, le caractère objectif de l'“*Erleben*”.

La dépossession du phénoménal par le nouménal veut dire le remplacement de l'intuition vivante par la logique de l'Etre. Chez HEGEL la réalité immédiate est considérée pour ainsi dire comme une scorie impure, que l'Esprit absolu doit surmonter pendant sa marche vers sa propre délivrance. Chez lui la réalité devient réelle en proportion directe avec sa raisonnabilité, tandis que chez KLAGES la réalité est en dehors de la pensée.

²³⁸) KLAGES: *G. a. W. d. S. I*, p. 63, p. 68.

²³⁹) *Ibid.* p. 63.

dans la réalité exige l'existence du substrat de cette faculté ; il s'appelle : Je ou Moi-même" ²⁴⁰⁾.

La personnalité en tant que substrat de la Vie n'est certainement pas démontrable par des déductions logiques analogues. Elle ne peut être que vécue — et elle est la pré-supposition existentielle de toute Vie. "Le Moi personnel porte aussi bien l'Esprit que la Vie ²⁴¹⁾."

Mais leur présence commune dans la personnalité comme dans un point d'intersection ne signifie nullement leur concordance. "Le pouvoir de vivre la continuité doit être dans son essence aussi différent de l'Esprit que l'existence doit être irréductiblement différente de la transformation primaire (*Geschehen*)" ²⁴²⁾.

L'Esprit paraît bien être essentiellement différent de l'Âme, mais puisque son pouvoir consiste dans la mise en relation, dans la discrimination et dans le jugement sur l'impression vécue, inépuisable, le centre de gravité de l'étude se trouve décidément du côté de l'"*Erleben*" ²⁴³⁾. Ainsi KLAGES abandonne les limites de l'expérience possible. L'intermittence de la conscience construit pour ainsi dire un nouveau monde factice qui se superpose à l'Âme. Le Moi qui conçoit est la hache dans l'arbre de la Vie.

Les "*Erlebnisse*" seuls ont une réalité autonome. L'acte spirituel est la dé-réalisation, la déconcrétisation de l'immédiat. "Si nous enlevons le Moi qui conçoit, nous enlevons du même coup la totalité des concepts, mais pas un seul "*Erlebnis*". Par exemple ce n'est nullement par ce qu'il reçoit de la rose que le récepteur impressionné réagit par le jugement: "C'est quelque chose de rouge." Cette conclusion ne se produit qu'en tant que l'impression met en action le Moi, émetteur de jugements. En raison du concept "rouge" ce Moi crée une relation entre lui sujet et la cause initiale de ce jugement. En le revêtant du caractère d'indentité, il le distingue d'une façon très nette de tout autre objet de la pensée" ²⁴⁴⁾.

Chaque acte de compréhension met en vigueur non seulement la relation sujet-objet, mais en plus une relation irrationnelle entre le fonctionnement extra-temporel de l'Esprit et l'élément vécu temporel de la chose conçue, donc un élément irrationnel est maintenu dans l'acte de compréhension. Nous voilà donc en face d'un nominalisme extrême, car ce que nous savons de la réalité temporelle ne sont que des signes, des concepts factices.

La conclusion de KLAGES sur la théorie de l'origine des concepts: "cependant il n'y a pas de "propositions en soi" ni non plus de vérités en soi, elles n'existent que dans la conscience d'individus vivants, qui sont eux-mêmes des manifestations passagères de destinées non-concevables" ²⁴⁵⁾, réfute ses propres thèses sur le caractère extra-temporel de l'acte conscient. Car par quel procédé la validité extra-temporelle, l'identique éternel visé par cet acte, pourrait-il se trouver en relation avec les "manifestations passagères de destinées non-concevables"? Par le seul procédé de constituer une relation entre l'extra-temporalité de l'objet et notre propre existence. Cela nous amène à conclure que les actes extra-temporels ne peuvent pas s'orienter sur les "*Erlebnisse*", car on ne pourrait pas com-

²⁴⁰⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S. I.*, p. 64.

²⁴¹⁾ *Ibid.* p. 68.

²⁴²⁾ *Ibid.* p. 68.

²⁴³⁾ *Ibid.* p. 99.

²⁴⁴⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S. I.*, 83.

²⁴⁵⁾ *Ibid.* p. 86, p. 117.

prendre, comment une extra-temporalité pourrait dépendre d'une temporalité. Il faut donc reconnaître des données extra-temporelles correspondant à l'acte de compréhension, puisque l'extratemporalité des objets eux-mêmes dépend de l'effort de notre acte. Ces données complémentaires aux actes de l'Esprit sont les vérités extra-temporelles.

VII. L'aliénation vécue et l'objectivation actualisée

KLAGES en distinguant deux procédés de la pensée: saisir et signaler (*begreifen und hinweisen*) défend un psychologisme réaliste correspondant au nominalisme des concepts. "C'est la fonction concevante de la pensée qui nous permet de saisir le temps objectif et de le distinguer nettement de l'espace objectif. Et c'est la fonction signalante de la pensée qui nous permet de viser à l'aide du même concept ce qui est à la base de l'acte de conception, la réalité temporelle et spatiale inconcevable, contenue dans l'"*Erleben*"²⁴⁶).

Le concept étant une direction définie et fixée de la conception, se trouve par principe en relation avec un autre concept²⁴⁷). "Toute conception consiste dans la compréhension nette de l'angle imaginaire de deux directions du regard spirituel — et elle ne consiste pas dans la conception des contenus vécus qui les croisent"²⁴⁸). Si on vise ces contenus, on ne peut que les signaler. Ils sont essentiellement non-concevables. Ce qui constitue dans un acte spirituel l'élément concevant ou l'élément signalant doit être établi soit par l'objet en présence (ce qui n'est nullement une explication pour la provenance de son concept) soit par une observation actuelle des "*Erlebnisse*" (c'est-à-dire par une recherche psychologique). En introduisant ainsi le terme "signaler" pour expliquer une préconception non-formalistique on escamote pour ainsi dire tous les problèmes de la gnoséologie.

Si les "*Erlebnisse*" forment la base réelle, dans laquelle l'Esprit marque ses points de repère on se voit forcé de faire une distinction entre: vivre et le vécu (*Erleben und Erlebtes*), analogue à celle entre le sujet et l'objet, pour donner à l'Esprit la possibilité de trouver un point permettant ses constatations²⁴⁹). KLAGES appelle cette discrimination entre "*Erleben*" et "*Erlebtes*": aliénation — et c'est son point de départ gnoséologique, présument que l'objet isolé par l'acte est fondé sur une séparation préalable réelle des entités vécues.

Les "*Erlebnisse*" et l'"*Erlebtes*" sont en corrélation comme "*Erleben*" et "*Bild*" (image). Ils constituent une réalité polaire, dont les pôles peuvent être distingués par une aliénation entre les deux²⁵⁰).

Il reste donc impossible de comprendre pourquoi l'objet serait extra-temporel, puisqu'il a sa raison réelle dans la façon dont l'"*Erlebnis*" aliène la chose vécue. Quel est alors le résultat de l'acte, quand il constate ce qui est déjà une donnée aliénée en tant qu'image soumise à la contemplation? Ainsi l'acte de la compréhension ne doit faire autre chose que poser des points de repères. On ne comprend pas très bien le pour-

²⁴⁶) KLAGES: *G. a. W. d. S. I*, p. 97.

²⁴⁷) *Ibid.* p. 89.

²⁴⁸) *Ibid.* p. 91.

²⁴⁹) *Ibid.* p. 99/100.

²⁵⁰) *Ibid.* p. 101 sq.

quoi de ces recherches étendues qui doivent aboutir finalement à une psychologie qui existait déjà avant.

Avant tout, la thèse sur la temporalité de la réalité est fort problématique. Le point du "maintenant", dans lequel l'acte spirituel s'effectue appartient irrévocablement lui-même au temps réel. L'événement donc, que l'acte de compréhension constitue pour le courant de la réalité, est par cela même en liaison avec le temps de la réalité. "Il y a une contradiction indubitable de prétendre que l'acte de compréhension a lieu et s'effectue sans vouloir admettre que cette effectuation participe de la dimension du temps. L'acte de compréhension au point de vue psychologique peut nous apparaître dans le maintenant atemporel, mais la pensée de son effectuation atemporelle est impossible pour la logique"²⁵¹⁾: d'autant plus que celui qui effectue la compréhension doit être le moi humain.

"La tentative de KLAGES de montrer l'Esprit comme l'atemporel absolu et ainsi comme principe non-vivant se voit opposer encore un autre argument. KLAGES reconnaît lui-même que le concept du temps renferme nécessairement le concept du maintenant, et si le maintenant sans extension provient de l'Esprit, le temps inconcevable sans le concept du maintenant sera déjà quelque chose de vu par l'Esprit. Si je dis du temps qu'il est essentiellement temporel, je l'ai gnoséologiquement envisagé de la perspective du point du Moi et par cela à travers les lunettes de l'Esprit. Il serait donc contradictoire de dire que la temporalité est le principe de la Vie, laquelle est inconcevable pour l'Esprit. Le temps est plutôt — comme le dit SIMMEL (*Die Transcendenz des Lebens*) — la forme consciente de ce qu'est la Vie elle-même d'une façon concrète mais non-explicable, qui doit être vécue"²⁵²⁾."

Il faut se rendre compte que chez KLAGES "réalité" signifie: événement non-identique. L'identification des images courantes équivaldrait à la conception des objets. Mais pourtant l'identité n'est pas équivalente à la conception de l'objet ou à l'acte de compréhension, mais à l'essence de l'objet conçu. Comment peut-on parler d'identité et de conception, si "jugement" veut dire "le moyen d'entente entre des êtres pensant sur la réalité, moyen réalisable seulement par la pensée"²⁵³⁾? En niant ainsi la vérité, l'identité et la conception justes des objets ne peuvent être qu'approximatives, c'est-à-dire provisoires et par cela même sous la dépendance du temps.

Le problème qui nous occupe était dès le début la relation entre l'"*Erleben*" et l'"*Erkennen*". KLAGES qui pousse la distinction des essences de l'Âme et de l'Esprit, de continuité et de ponctualité, de nouménalité et de phénoménalité jusqu'aux dernières limites, se voit forcé en face du Moi qui possède la dualité de ces facultés, de trouver des qualités communes malgré leur opposition essentielle. Puisqu'il s'agit chez lui expressément de la conscience de la personnalité vivante, le problème se pose de savoir, comment il est possible de lier des actes extra-temporels dans le point mathématique à la réalité temporelle de celui qui, vivant, se sert de ces actes.

KLAGES doit donc expliquer ce phénomène de la formation des objets par rapport aux "*Erlebnisse*" par une connexion causale, qui pré-suppose de son côté le temps. "L'"*Erleben*" réel est déjà passé au moment

²⁵¹⁾ Ph. LERSCH : *Eine Philosophie des Lebens*, op. cit. p. 95.

²⁵²⁾ *Ibid.* p. 95, cf. *infra* chap. IV, § 4. LESSING : *E. u. A.*, p. 5.

²⁵³⁾ KLAGES : *G. a. W. d. S. I.*, p. 117.

de la réflexion . . ., donc au moment de l'acte de réflexion il doit y avoir un remplaçant de la chose vécue ²⁵⁴).

Il faut donc admettre dans le courant de l'“*Erlebnis*” une existence suffisamment constante pour devenir le remplaçant de l'objet, quoique le remplacement complet ne puisse s'effectuer par un acte spirituel. “Le point de revirement de chaque onde d'un “*Erlebnis*” est essentiellement différent de ses étapes antérieures et cela dans le sens que le contenu de l'“*Erlebnis*” correspondant offre en considération des étapes intermédiaires de la chose vécue un “*quidproquo*”, un simulacre d'un objet ²⁵⁵).”

Ce simulacre d'objet trouve sa raison suffisante dans une nouvelle faculté située entre la contemplation des images (données dans l'“*Erleben*” par une aliénation) et l'acte de compréhension des objets: la contemplation observante (*zuschauendes Schauen*) ²⁵⁶).

Mais comment cette fluctuation psychique constante des images arrive-t-elle dans des lieux définis à se cristalliser pour produire des images, qui sont pour ainsi dire des objets, même s'ils sont seulement contemplés et non-conçus? KLAGES cherche la solution dans une métaphysique de la réflexion vitale (*vitale Spiegelung*) ²⁵⁷).

“La chose reflétée KLAGES l'appelle, en la distinguant de l'image inconsciemment contemplée, image de la perception ou copie (*Abbild.*). Ce ne sont que ces images qui nous sont offertes comme totalité des impressions des sens. Et ainsi KLAGES arrive à distinguer encore une espace primaire différent de l'espace des contenus perçus par les sens et étendu autour de nous. L'espace primaire constitue — analogue à l'espace coulant de PALÁGYI — la sphère des images qui coulent, jamais actuelles de la réalité, que l'âme contemplative reçoit dans l'“*Erleben*” inconscient” ²⁵⁸).

“C'est grâce à la faculté de revirement (KLAGES parle même des courbes (*Knicke*) du courant vital ²⁵⁹) et de la réflexion du passé de moment à moment, que l'espace primaire courant et absolument impossible à contempler, l'espace de la réalité réelle, se voit transformé en un espace des sens actuel et stable, pour ainsi dire comme une section transversale au milieu des événements. Les reflets des images, c'est-à-dire les images de perception contenues dans l'espace des sens sont les reflets de ces événements passés inconsciemment vécus. Ils substituent aux images contemplées une présence susceptible d'être vécue. L'espace des sens stable est donc l'image de perception (*Anschaungsbild*) de l'espace primaire coulant. En mirant dans le reflet des simulacres stables la présence vivable des images fluctuantes de la réalité, cet espace stable donne à l'Esprit le point d'attaque pour la scission de la compréhension, au cours de laquelle il réussit de fixer dans des objets extra-temporels le changement éternel de l'espace primaire coulant” ²⁶⁰).

²⁵⁴) KLAGES : *G. a. W. d. S.* I, p. 284.

²⁵⁵) *Ibid.* p. 284.

²⁵⁶) *Ibid.* p. 285.

²⁵⁷) KLAGES : *G. a. W. d. S.* I, p. 323—332.

²⁵⁸) LERSCH : *Eine Phil.* etc., *op. cit.* p. 102.

²⁵⁹) KLAGES : *G. a. W. d. S.*, I, p. 287 : “Les repliements provoquant les actes, considérés comme une pulsation momentanément suspendue — phénomène qui constitue pour ainsi dire le prélude de l'acte de la scission pendant lequel la Vie cesse véritablement.”

²⁶⁰) LERSCH : *Eine Philosophie des Lebens*, *op. cit.* p. 102.

La contradiction absolue entre la Vie et l'Esprit est rendue relative par la conception du revirement vital. Car le phénomène de la Vie "essentiellement non-présent devient présent²⁶¹)." "La distinction entre le caractère temporel des événements passagers, qui sont seulement vécus, et le présent extra-temporel pensé, distinction que KLAGES au début de ses recherches signala comme absolue, est soudainement devenue relative grâce à la thèse de la présence vivable des images passées²⁶²)."

Cette relativité nécessaire résulte de la duplicité de la personne qui vit et qui conçoit, c'est-à-dire de l'interprétation inévitablement psychologique de l'acte de compréhension en tant qu'effectué par des êtres vivants²⁶³).

VIII. "Bewusstsein" et "Erlebnis"

Une philosophie de la personnalité vivante ne peut signifier autre chose que psychologie. Mais le concept scientifique d'une psychologie s'oppose à notre distinction phénoménologique entre la Vie et l'Esprit.

Si la conscience est intermittente, elle n'existe que pendant les moments mathématiques de la compréhension. Le courant de l'"*Erleben*" est donc insaisissable pour la conscience. L'analyse et la décomposition de la conscience doit se tourner contre le rythme originaire de la Vie. Une science d'"*Erleben*" proprement dite est donc une contradiction, parce que l'"*Erleben*" donnant les qualités psychiques s'oppose à l'effort scientifique calculant les quantités subdivisées²⁶⁴). C'est pourquoi l'idée de l'intermittence atemporelle rend impossible une science des données immédiates vécues, c'est-à-dire la tâche que KLAGES se pose lui-même.

Néanmoins les autres solutions d'une philosophie de la conscience ne sont pas plus simples. Si nous renonçons à la "conscience intermittente", ce qui reste paraît selon l'usage général: un état personnel (l'état psychophysique) de veille et d'orientation raisonnable dans le monde, qui s'oppose aux rêves, phantasmes etc., en dernier lieu à tout état de sommeil et de transe. C'est l'état précédant l'analyse des éléments constituant la connaissance pratique²⁶⁵). Il pré-suppose déjà l'existence vécue de la personnalité vivante. "La conscience ne peut pas être définie: nous pouvons bien nous-mêmes savoir parfaitement ce qu'est la conscience, mais nous ne pouvons pas sans confusion communiquer aux autres une définition de ce que nous saisissons clairement nous-mêmes. La raison en est simple: la conscience est à la racine de toute connaissance²⁶⁶)."

²⁶¹) LERSCH: *Eine Philosophie des Lebens*, op. cit. p. 103.

²⁶²) *Ibid.* p. 103.

²⁶³) LERSCH: *Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin 1932, p. 62: "... la difficulté logique, dans laquelle KLAGES tombe, s'il parle de l'acte de compréhension extra-temporel en tant qu'un incident, quoiqu'il applique à la façon d'une catégorie le concept du temps à un fait qui est situé en dehors de toute temporalité selon son affirmation."

p. 71: "Les erreurs gnoséologiques consistent dans l'application des catégories sur l'explication de la Vie et de l'"*Erleben*", — catégories qui — suivant les propres pré-suppositions de KLAGES — sont celles de l'Esprit et non de la Vie."

²⁶⁴) BERGSON: *Essai sur les données immédiates* . . . , op. cit. p. 87.

²⁶⁵) A. LALANDE: *Vocabulaire*, op. cit. tome I, p. 127 "conscience".

²⁶⁶) *Ibid.* p. 127, trad. 1 de la citation de HAMILTON: *Lectures, Metaphysics* I, 191 (p. 128).

Rien d'ailleurs n'est dit sur le problème de l'exactitude et de la certitude de cette conscience. Dans la terminologie phénoménologique "conscience" signifie une "intentionnalité" de la personnalité dirigée vers les objets dans ce sens actif: conscience de quelque chose, forme d'un savoir à l'égard de quelque chose. Les objets saisis par la conscience peuvent s'appeler "des objets conscients", mais ils ne sont pas des parties de la conscience²⁶⁷). GEIGER appelle ainsi cette application du concept "conscient" à des objets, "conscience adjective", quand ce terme vise une qualité constituante de notre conscience dans l'objet²⁶⁸). D'après cette théorie le courant de la conscience, dans lequel nous puisons, contient "des couleurs et des sons, des sentiments et des tendances volitives, des représentations et des pensées²⁶⁹)", c'est-à-dire tout ce qui peut devenir conscient. La conscience ressemble à une lumière éclaircissant toutes les données rencontrées — et en plus ses propres contenus.

Mais le problème se pose de savoir, d'où la conscience reçoit ses données. Pour l'expliquer il faut considérer la conscience comme un espace, qui contient ses contenus. Les représentations des données d'origine transcendante lui sont immanentes²⁷⁰).

D'après la théorie traditionnelle de la conscience les représentations claires sont appelées "conscientes" pour la conscience et les représentations ternies "inconscientes". "Les lacunes dans la connexion des représentations nettes doivent s'expliquer par l'existence d'un inconscient²⁷¹).". Selon cette opinion l'existence de l'inconscient est la conséquence de l'unité non-interrompue des événements psychiques²⁷²). La connexion intime de la fonction psychique ne se laisse pas déduire logiquement sans la pré-supposition de l'inconscient comme partie de la conscience en général ou comme "capital disponible du sur-conscient²⁷³).". Mais cette "inconscience" n'est qu'une conscience pas encore consciente, une construction de la science et elle n'a rien à faire avec les "*Erlebnisse*". "Même des savants éminents ont été dupes de cette confusion du monde des images chthoniques avec les sous-sols des casernes de l'intelligence²⁷⁴).".

Chez KLAGES la conscience est l'ensemble toujours actuel des actes spirituels et de leurs correspondances: les objets extra-temporels conscients et présents sous la forme des concepts. Elle "existe" donc seulement pendant les actes sans durée. A cause de son intermittence essentielle

²⁶⁷) Moritz GEIGER: *Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität*. Jahrb. f. Phän. tome IV, Halle 1921, p. 29/30.

²⁶⁸) *Ibid.* p. 30/31.

²⁶⁹) *Ibid.* p. 30.

²⁷⁰) *Ibid.* p. 33/34.

²⁷¹) GEIGER: *Fragment etc.*, op. cit. p. 14. KLAGES: *G. a. W. d. S.*, I, p. 222, p. 227.

²⁷²) GEIGER: *Fragment*, p. 18, cit. Theodor LIPPS: *Leitfaden der Psychologie*, 3^e éd., p. 85: "Les sensations et les représentations inconscientes sont des concepts heuristiques, mais nécessaires. Elle statuent un événement complètement inconnu pour remplir les lacunes dans le connexe causal des événements psychiques — connexe, que nous devons prêter comme base aux "*Erlebnisse*" conscients de l'individu, qui lui sont donnés dans une expérience immédiate."

cit. Wilhelm WINDELBAND: *Die Hypothese des Unbewussten*, p. 7: "Le motif de l'hypothèse de l'inconscient est un besoin d'expliquer les états de conscience, que nous expérimentons. Nous acceptons cette explication là, où le rayon de la conscience ne nous offre pas lui-même l'explication de ses "*Erlebnisse*"."

²⁷³) L. KLAGES: *Mensch und Erde*, München 1920, p. 50 (*Bewusstsein und Leben*).

²⁷⁴) L. KLAGES: *G. a. W. d. S. I*, p. 228.

elle ne peut pas "exister". La déformation des "*Erlebnisse*" en objets est sa seule fonction, qui se manifeste dans l'acte de compréhension.

Le concept de la conscience s'évanouit donc et devient activité pure pour attacher à nouveau les éléments de l'*Erleben* brisés et isolés par l'acte de conception dans un système d'ordinations spirituelles, qui se fonde sur la volonté. La question de la justesse et des erreurs ne se pose pas chez KLAGES, qui nie l'universel²⁷⁵⁾. Notre vérité n'est jamais notre réalité, mais le résultat d'un trouble de la Vie²⁷⁶⁾.

Le fondement réel de la conscience est l'"*Erleben*", dont nous savons une très grande partie par intuition. KLAGES prétend donc pouvoir examiner la conscience par la réalité des images. Mais nous avons vu, que toutes ses distinctions dans le domaine de l'âme résultent d'une analogie erronée entre les états psychiques et l'intentionnalité de la conscience. La théorie de la "réflexion vitale" est rationaliste, si elle cherche une explication du monde inconscient du côté du monde conscient. La coordination d'"*Erleben*" à la chose vécue (aliénation), dans une polarité attirante ou repoussante de l'Image à l'Âme — tout cela est le revers de la théorie sujet-objet. Aussi se voit-il contraint à établir un parallélisme du monde inconscient avec le monde conscient.

Pour KLAGES "la vie est une succession non-interrompue de l'"*Erleben*", et la conscience est le travail toujours actuel de l'acte de la réflexion (*Besinnungstat*) ponctuel, dont chacun peut se rapporter au résultat de tout autre qui précède, puisqu' ils se voient accrochés réciproquement dans le même courant de l'"*Erlebnis*"²⁷⁷⁾."

"L'"*Erleben*" contemplatif est placé par KLAGES du côté de la Vie. L'Âme qui "*erlebt*" et sa correspondance polaire, les Images, sont les formes d'apparition de la réalité vécue. Il faut en distinguer nettement le Moi du conscient (ou le Soi), lequel quoiqu'uni à l'être vivant physio-psychique, se trouve tout de même, en un sens spécial, en dehors de lui²⁷⁸⁾." Ce sens spécial est justement celui qui nous intéresse.

De quelle façon veut-on envisager ce fonctionnement de la conscience? Klages fait semblant de le pouvoir saisir. Mais comment se produit-il un acte extra-temporel qui puisse saisir des actes extra-temporels? C'est impossible, puisque nous avons besoin du temps pour arriver à un examen du fonctionnement de ce qui fonctionne automatiquement, en dehors de la dimension du temps. Nous ignorons donc tout de ces processus qui forment, dans leur totalité, la conscience.

Nous ne pouvons pas non plus essayer de résoudre ce problème du côté de l'"*Erleben*", puisqu'il nous faut d'abord un point d'appui dans le courant, à partir duquel nous pouvons nous approcher du fonctionnement de la conscience. Mais ce point d'appui n'existe qu'au point de vue de la conscience.

Ainsi la philosophie de la conscience en tant que "science" pré-suppose la chose vécue — et une psychologie de l'"*Erleben*". Derrière la tentative de KLAGES se cache une nouvelle psychologie, qui se fonde sur "une sorte de contemplation mystique²⁷⁹⁾."

²⁷⁵⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S. I.*, p. 119.

²⁷⁶⁾ *Ibid.* p. 265 : "*Die Urtaet des Geistes ist "reagierende Tat" und ihr Anlass die sprunghafte Lebenserschütterung.*"

²⁷⁷⁾ KLAGES : *Ibid.* p. 283.

²⁷⁸⁾ Gerda WALTER : *Ludwig Klages und sein Kampf gegen den "Geist"*. *Phil. Anzeiger*, 5^e année, 1, 1928, p. 53.

²⁷⁹⁾ Gerda WALTER : *Ludwig Klages und sein Kampf etc., op. cit.* p. 59.

Devons nous ainsi renoncer à toute explication de la Vie? Effectivement "lorsque nous restons enfoncés seulement dans le "*cogito*", pour lequel n'existe que l'"*esse*" — et si nous ne croyons possible aucune autre forme de connaissance que celle qui s'accorde aux notions "exactes"²⁸⁰⁾." Le fond cosmo-vital, qui se révèle à la méditation contemplative est ressenti comme absolument réel. Tout ce que nous "savons" de nos "sentiments"²⁸¹⁾ constitue le propre d'une théorie de la Vie s'opposant à une science mécanique.

Il suffit que le fonctionnement de la conscience soit conçu comme un fait d'un autre caractère que celui de la Vie. Tout ce qui dépasse cette constatation n'est plus sujet de la connaissance. La conscience elle-même s'oppose au concept de la Vie. C'est là sa seule qualité qui soit exprimable.

Dans la Vie elle-même la chose vécue peut être distinguée symboliquement de l'"*Erleben*". Dans cette distinction l'Âme et l'Image restent ensemble, mais elles se sont séparées dans l'aliénation.

"La chose vécue (le contenu d'"*Erlebnis*"), sans lequel il n'y aurait pas d'énonciation sur l'"*Erleben*", est, par son caractère étranger à l'Âme, vivant et en rapport à l'intimité de l'"*Erleben*" une réalité — et cela uniquement par son aliénation immédiate et irréductible²⁸²⁾" Le rythme non-interrompu de la réalité des Images est su par un sentiment infaillible, mais non par une perception interne, signifiant une construction de la relation sujet-objet²⁸³⁾.

Le pont entre les deux est la fonction de la pensée signalante. Les qualités des objets déjà conçus restent incompréhensibles, appartenant au monde des "*Erlebnisse*". Seulement ce qui est susceptible d'être compté par de nombres peut être connu²⁸⁴⁾. Toutes nos réflexions sur cet état de choses sont des "réflexions" dans le sens propre du mot, c'est-à-dire un retour en arrière, qui doit être précédé par la conception de l'objet correspondant²⁸⁵⁾. Quoiqu'il en soit, la seule certitude est la réalité fusionnée à la Vie. La gnoséologie est remplacée par le mysticisme. La conscience se volatilise définitivement dans l'acte ou mieux se coagule dans la méthode de la compréhension, qui consiste en des actes extra-temporels ordonnés par la volonté²⁸⁶⁾.

"Ainsi nous avons un monde double : La Chose existe une seconde fois sous le nom d'Image. L'Âme existe une seconde fois sous le nom de Réalité²⁸⁷⁾." La première constitue une relation génétique, la seconde une relation polarisée — et en troisième lieu la confrontation sujet-objet ressuscite avec la relation entre la conscience et l'objet. Tout cela finit nécessairement par une spiritualisation du vivant et une temporalisation du spirituel. La philosophie de KLAGES devient une sorte de pragmatisme mystique.

Nous avons vu, que la réalité réelle n'est pas du domaine de l'Esprit, que ce dernier n'est qu'une forme spéciale de la possession de la réalité.

²⁸⁰⁾ KLAGES : *Mensch und Erde*, op. cit. p. 62.

²⁸¹⁾ *Ibid.* p. 62/63.

²⁸²⁾ KLAGES : *Vom Wesen des Bewusstseins*, op. cit. p. 53.

²⁸³⁾ KLAGES : *Mensch und Erde*, op. cit. p. 58/59.

²⁸⁴⁾ KLAGES : *Vom Wesen des Bew.*, p. 13.

²⁸⁵⁾ KLAGES : *G. a. W. d. S.*, p. 98/99.

²⁸⁶⁾ *Ibid.* p. 237/38.

²⁸⁷⁾ Annotation écrite à la main de Th. LESSING dans le tome I de *G. a. W. d. S.*, p. 238.

D'où vient donc la conscience ? KLAGES affirme, que la prétention et l'orgueil de l'humanité aurait à un certain moment du temps substitué le phénoménal au nouménal, de sorte que le monde des objets de la mécanique (c'est-à-dire toute science causale) est artificiel. L'auteur de ce changement est l'Esprit métaphysique, qui a fait une infraction dans la Vie ²⁸⁸).

KLAGES sait par une sorte de certitude infaillible que l'existence de la conscience dans la Vie est un danger éternel pour la Vie. Après avoir stigmatisé et déprécié le monde de l'Esprit nouménal en lui donnant un caractère de surrogat, de rigidité, il devient évident qu'aucune recherche "scientifique" (même pas celle de KLAGES) ne peut nous faire progresser, si on ne tourne pas son regard complètement vers l'existentiel.

Sous cet aspect "cosmique", qui dévoile les entités : Vie et Esprit, la méthode aussi doit se renouveler. Elle devient non-analytique et non-logique. KLAGES la découvre dans la description symbolique du tableau du monde pré-historique.

Ayant démontré la différence totale entre le caractère de la conscience et celui de l'âme, le problème métaphysique se pose de savoir, quelles sont les relations ontologiques entre les deux pouvoirs. Si l'Esprit est pour ainsi dire un corps étranger dans la totalité de la Vie — un pouvoir d'arrêt, qui se dirige par sa nature même contre l'essence de la Vie, il doit être considéré comme un adversaire de l'Âme. L'apparition de l'Esprit dans la Vie est le commencement de l'histoire, qui n'est autre chose qu'une "phénoménologie de l'Esprit" ayant pour but la mort de la Vie. Cette conception doit conduire à un historisme pessimiste, de sorte que l'homme pré-spirituel était plus parfait que l'homme historique ²⁸⁹). Le devenir conscient — ou, ce qui est la même chose, le "progrès" ²⁹⁰ est l'histoire de la violation de la Vie par l'Esprit.

Chapitre III LA FINALITÉ DE LA VOLONTÉ

I. La personnalité volitive

"Si la Vie en elle-même est non-consciente et temporelle et l'Esprit essentiellement extra-temporel et sans Vie, la connexion entre la Vie et l'Esprit qui est le fondement de la conscience, doit avoir commencé à

²⁸⁸) KLAGES: *G. a. W. d. S. I*, p. 443, *Mensch und Erde*, p. 42.

²⁸⁹) Max SCHELER: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, p. 102: "Si KLAGES était conséquent — ce qu'il n'est nullement, puisque d'après lui l'Esprit fait irruption après la naissance de l'homme à un certain point de l'histoire, de manière que l'histoire de l'*homo sapiens* est précédée d'une pré-histoire très étendue, vue avec les yeux de BACHOFEN, — il devrait reculer le commencement de cette "tragédie de la Vie", que présente pour lui l'homme, déjà au moment de la naissance de l'homme."

²⁹⁰) L. KLAGES: *Mensch und Erde*, op. cit. p. 32: "So hätten wir denn beisammen die Früchte des "Fortschritts". Wie ein fressendes Feuer fegte er über die Erde dahin, und wo er die Stätte einmal gründlich kahlgebrannt, da gedeiht nichts mehr, solange es noch Menschen gibt! Vertilgte Tier- und Pflanzenarten erneuern sich nicht, die heimliche Herzenswärme der Menschheit ist aufgetrunken, verschüttet der innere Born, der Liederblüten und heilige Feste nährte, und es blieb ein mürrischkalter Arbeitstag, mit dem falschen Flitter lärmender "Vergnügungen" angetan. Kein Zweifel, wir stehen im Zeitalter des Untergangs der Seele."

un certain moment dans le temps et est susceptible de se dissoudre à un autre moment d'une façon analogue à la durée limitée des objets nés de l'extériorisation du Moi ²⁹¹⁾." "Si la capacité d'"*Erleben*" est un aspect de la réalité, alors nous pouvons bien vivre quelque chose sans le moindre acte de conception, mais il nous sera impossible de concevoir quoi que ce soit sans l'aide de l'"*Erleben*". En considérant les ondes de l'"*Erleben*" pleines d'images, nous avons appelé l'instrument de l'"*Erleben*": l'Âme, et nous avons reconnu comme qualité essentielle de cette Âme sa passivité qui subit l'"*Erlebnis*". En contraste avec cette sensation d'une expérience subie, l'acte de la compréhension se caractérise comme une affirmation, et le pouvoir ontal, qui permet la compréhension, comme un effort contraint pour affirmer le Moi (*Selbstbehauptung*) ²⁹²⁾."

"L'Esprit capable de jugement s'étant réalisé pour nous dans sa cohésion avec une âme qui subit de l'"*Erleben*", constitue lui-même une réalité, qui se maintient. Donc la thèse que la personnalité en tant qu'être spirituel est contrainte de se maintenir elle-même ne contient aucune hypothèse. Cette conclusion résulte nécessairement de la nature ontale de l'Esprit et de sa manifestation "Moi" personnel — et cela en raison de sa conjonction avec l'Âme quelle qu'en soit la forme accessible à notre entendement ²⁹³⁾." Au caractère passif de l'Âme dans son abandon, tantôt instinctif tantôt enthousiaste s'oppose dans l'Esprit le caractère d'indépendance qui se marque par l'inhibition intentionnée de toute vibration de l'Âme ²⁹⁴⁾."

Dans cette conjonction avec l'Âme temporelle l'Esprit extra-temporel est réalisé, c'est-à-dire temporalisé dans la personnalité sous la forme de la "volonté". La logique, l'esthétique, l'éthique, comme réglementations effectuées par l'Esprit actif, toute forme d'auto-affirmation de la personnalité, ses réactions envers son milieu appartiennent à l'Esprit.

"Le Moi en tant que tendance à s'affirmer est identique à la Volonté. L'effort pour s'affirmer soi-même dont nous parlons qui provoque l'attitude jugeante — est toujours une attitude active ²⁹⁵⁾."

Étant donné la distinction dans l'"*Erlebnis*" entre l'impression et l'impulsion, "et cette impression étant toujours suivie chez nous par une vibration réactive (*Regung*) (nous ne nous en rendons pas toujours compte) et cette vibration étant toujours orientée vers une image correspondante à son essence," nous arrivons au résultat suivant : "L'acte de compréhension naît au moment, où l'"*Erleben*" franchissant sa qualité limite, qui a déjà engendré l'acte, se trouve sous la direction de l'impression (ou d'une façon plus générale : sous la direction de l'image contemplée (*Anschauungsbild*)). L'acte de la Volonté naît dans les mêmes conditions, quand l'"*Erleben*" se trouve sous la direction de l'impulsion. Dès que le côté impression de l'"*Erleben*" est fendu, les deux parties résultant de la scission deviennent le sujet qui conçoit et l'objet observé. Si le côté impulsion est fendu il en résultent le sujet volitif et son but. Du côté de l'impression, l'"*Erleben*" se transforme en un sentiment de l'importance de l'existence de la chose advenue. Du côté de l'impulsion il se

²⁹¹⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S.* II, p. 516.

²⁹²⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S.* I, p. 72.

²⁹³⁾ *Ibid.* p. 73.

²⁹⁴⁾ *Ibid.* p. 74.

²⁹⁵⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S.* I, p. 73.

transforme en un sentiment de l'importance de l'activité autonome du porteur de la Vie ²⁹⁶)."

L'impression et l'impulsion ne sont pas des oppositions mais des "moitiés correspondantes et inséparables d'un cercle vital toujours fermé, donc il n'y a pas de "*potentia nobilior* ni de la connaissance sur la volonté, ni de la volonté sur la connaissance, mais il y tantôt une suprématie de l'image contemplée sur l'impulsion ; tantôt de l'impulsion sur l'image contemplée ²⁹⁷)."

"La chose perçue, quoique découpée par l'acte contre-vital de l'Esprit dans le courant des images sera toujours recueilli par celui qui a la perception, le but au contraire est une création de celui qui a la volonté ²⁹⁸)."

L'acte du jugement fondé sur l'acte de la compréhension est un acte volitif, "puisque le but des jugements n'est autre chose que la réalisation de la compréhension effectuée. L'acte de compréhension nous donne l'objet simple, celui du jugement décrète le sien comme normatif ²⁹⁹)." La volonté fait donc partie de l'acte de compréhension, dès qu'il s'agit d'un enregistrement de la chose conçue dans le trésor des expériences. Le but de cet enregistrement est la classification scientifique, son motif la volonté de puissance. Tout cela dépend donc du Moi, car il est évident qu'il n'y a pas de but sans volonté. Ce n'est pas le but qui détermine la volonté mais inversement la volonté le but. Et de même que le Moi volitif pose le but, il pose aussi le motif ³⁰⁰)."

"Si nous considérons le Moi personnel comme point d'attaque de deux forces : de la Vie et de l'Esprit, la volition (*Wollung*) personnelle surgit du combat entre la manifestation vitale nommée impulsion, qui advient au Moi en tant qu'être vivant — et la manifestation de l'Esprit nommée commandement, que le Moi grâce à sa spiritualité semble donner lui-même. Du côté impulsion, la volition appartient au tissu de la fatalité de la Vie comme destinée, du côté commandement, elle réalise dans ce tissu l'acte spirituel autonome, compréhensible uniquement par l'Esprit. Par son contact avec une impulsion vitale, le commandement issu apparemment du Moi, mais en réalité de l'Esprit, remplace l'impulsion vivante (l'instinct) par une impulsion volitive, qui tout aussi indivisible que le Moi, qui se manifeste par elle d'une façon immédiate, révèle sa double nature, en substituant à la réalité le but dont elle est, elle-même, l'auteur ³⁰¹)."

En tant que la personnalité vivante participe de l'Esprit, elle est indépendante dans la combinaison infinie des actes entre eux et dans les jeux sans nombre de la position des buts. La possibilité illimitée de la compréhension des objets suivie par un jugement volitif immédiatement, c'est-à-dire par un choix (sélection) de la volonté à l'égard de ce que le Moi veut posséder comme connaissance, signifie la liberté de l'individu — une liberté qui se soustrait à la réalité dans une contre-position hostile.

"Le Moi personnel étant pour ainsi dire le lieu géométrique de la collaboration entre la Vie et l'Esprit et rien d'autre, la décision et le libre arbitre du Moi s'orienteront toujours conformément au caractère

²⁹⁶) KLAGES: *G. a. W. d. S.* II, p. 525.

²⁹⁷) *Ibid.* p. 525/526.

²⁹⁸) *Ibid.* p. 528.

²⁹⁹) KLAGES: *G. a. W. d. S.* II, p. 529.

³⁰⁰) *Ibid.* p. 556.

³⁰¹) *Ibid.* p. 558.

en partie vital en partie spirituel du Moi personnel ³⁰²).” “Pour que mon Moi puisse créer des buts, il doit avoir subi des impulsions, car dépourvu d'impulsion il resterait sans intention. Encore les impulsions pures ne suffisent-elles pas. Il faut qu'elles soient susceptibles d'être orientées vers un but, car autrement je serais incapable de mettre ce qui me pousse en contact avec le monde des faits ³⁰³).” “La cause primaire de la Volonté n'est donc nullement la pensée, comme le croit le rationaliste, mais un mouvement vital, sur lequel se greffe déjà dans son état naissant, en raison de la scission de l'instinct par l'Esprit, une intention qui peut être motivée par tous les prétextes possibles ³⁰⁴).”

Les véritables actes volitifs se distinguent des simples impulsions ou des instincts de la même façon que les actes de compréhension de la contemplation des images. Ces images quoique données dans une aliénation restent liées à l'Âme vivante — et le fait de leur aliénation ne signifie pas éloignement ou interruption, mais précisément cette distinction suffisante, qui permet de saisir cet état de chose ambigu. “Si l'Âme ne vivait pas l'image comme une chose étrangère à elle, elle ne pourrait pas la vivre, et, sans liaison avec cette image, elle serait incapable d'un “*Erleben*” ³⁰⁵).” Quelle que soit la qualité de cette relation intime, dès qu'on veut soutenir une distinction entre l'impulsion et la volonté, analogue à celle que nous avons démontrée entre l’“*Erleben*” et la conception, il faut admettre la même union et la même aliénation entre l'impulsion et le but intentionné par l'instinct (*Trieb und Triebziel*) ³⁰⁶).

KLAGES doit reconnaître que l'impulsion joue ici tout à fait le rôle d'une cause vitale de mouvement. Il se voit donc, sans autre preuve, forcé, d'incorporer l'Âme qui subit (et par cela même l'Âme qui contemple) dans le corps pour mettre en évidence la structure concrète des buts des instincts ³⁰⁷). Aussi peu compréhensibles que soient ces thèses, KLAGES ne peut pas s'en passer pour achever son analogie initiale, Âme contemplative : Image = acte de compréhension : objet conçu ; Âme qui subit : image (but) instinctive = acte volitif : but voulu ³⁰⁸).

³⁰²) KLAGES: *G. a. W. d. S.* II, p. 561.

³⁰³) *Ibid.* p. 562.

³⁰⁴) *Ibid.* p. 563.

³⁰⁵) *Ibid.* p. 583.

³⁰⁶) *Ibid.* p. 582 sq.

³⁰⁷) *Ibid.* p. 583, p. 782/783.

³⁰⁸) Il vaut mieux de se figurer cet état de choses assez difficile non par le dedans (vu du côté psychologique), mais par le dehors (vu du côté caractérolgique). La corrélation entre le corps et l'âme est la présupposition nécessaire du système de KLAGES. Une métaphysique de la volonté se fonde forcément sur la vitalité, autrement il faudrait croire à une création dans le néant. Or, une vitalité n'existe qu'en liaison avec un être qui vit. L'organisme est une expression de la Vie, pour ainsi dire une objectité de l'idée vitale (selon SCHOPENHAUER), par laquelle on peut déchiffrer et approfondir les secrets de la nature. L'Âme qui subit et le but instinctif se trouvent dans une polarité métaphysique, mais cette dernière n'est possible que par l'unité de l'être vivant dans le corps. Nous pouvons faire cette distinction par une intuition qui découvre dans le corps les traits physiologiques des tendances. Nous déduisons donc les instincts du mouvement — et c'est pourquoi KLAGES appelle les instincts “causes vitales du mouvement”, mais nous en avons aussi un sentiment vital. La simplicité toujours merveilleuse de la nature — occasion pour des preuves physico-théologiques — est caractérisée par cette transition immédiate des instincts au mouvement vital qui accomplit et satisfait le besoin vital. Tandis que la volonté spécifique de l'homme intercale entre les intérêts et l'action une infinité de buts médiats, gouvernés par l'intelligence, l'instinct travaille d'une certitude aveugle. C'est

II. La force tractive et les tendances des images

KLAGES parle de "force attractive" et de "tendance directive" des images envers l'instinct, dont le but aliéné n'est autre que les images elles-mêmes³⁰⁹). La tendance vers un but de l'impulsion instinctive est le caractère primordial de l'"*Erlebnis*" et se distingue foncièrement d'une intention intellectuelle. Autrement il nous faudrait qualifier d'agissement conscient les tendances instinctives des animaux. La vie des Images n'est autre chose dans son essence que celle de l'Âme vivante. C'est leur rapport mutuel qui constitue essentiellement la "réalité".

D'un autre côté si l'Âme tout en restant unie à l'Image n'en était pas en même temps distincte, la nature de l'orientation de l'instinct resterait inexplicable, car alors l'instinct et son but seraient identiques. L'orientation de l'Âme vers l'Image désirée, comme d'autre part l'attraction des Images sur l'Âme, ne peut s'expliquer que par une distance quelconque entre elles, qui permet au désir et à l'attrait de se manifester. L'Âme immatérielle, analogue à l'Esprit indépendant extra-temporel et extra-spatial ne serait jamais assujettie ni à l'impulsion ni aux influences reçues des Images, si les possibilités de fusion avec l'image étaient illimitées. Il nous apparaît ainsi, que l'Âme et l'Image sont "deux corps différents³¹⁰)." Et en plus il n'y aurait jamais d'Impulsion, si l'Âme n'avait pas un besoin intense de l'Image qui est à distance, si elle ne souffrait pas de cette privation. Il faut donc comprendre l'Instinct comme symptôme d'un trouble survenu dans l'union de l'Âme et de l'Image et en même temps comme une souffrance de l'Âme due à la séparation de l'Image³¹¹). L'aliénation fatale devient tension volitive.

L'Image ne devient but ou accomplissement de l'instinct que si l'Âme la réclame et s'en sent privée. En même temps le simple besoin déterminé est orienté vers l'Image rêvée ou plutôt attractive. Mais le besoin de l'Image ne s'explique que par "la sensation vécue d'être séparé du lieu de la chose regrettée³¹²)." L'attrait de l'Image et la privation dont souffre l'Âme constituent malgré leur coïncidence dans l'instinct, deux éléments essentiellement différents, car l'attrait des images touche à la profondeur de l'"*Erleben*", tandis que la privation ressentie indique l'ébranlement de l'"*Erleben*".

La simple impulsion vers l'Image et inversement la simple attraction directive de celle-ci sur l'Âme ne donnèrent à l'"*Erleben*" que sa qualité ("étrangement mêlée des couleurs contradictoires d'une télé-sensation douce de l'union et d'un arrière-goût amer de la privation³¹³)"), il ne donnèrent pas la quantité (force et intensité) de l'Impulsion, qui ne peut s'expliquer que par le pressentiment des entraves à l'union désirée.

L'Instinct augmente "avec la profondeur de la contemplation et l'intensité de la privation en proportion de leur contre-poussée contre toute entrave à la réalisation de l'Impulsion³¹⁴)".

pourquoi nous ne comprenons point les merveilles de la nature avec notre intelligence volitive. Nous avons gagné le choix, mais nous avons perdu le savoir immédiat, les devoirs naturels et la nécessité organique.

³⁰⁹) KLAGES: *G. a. W. d. S. II*, p. 584/585.

³¹⁰) *Ibid.* p. 587.

³¹¹) *Ibid.* p. 589.

³¹²) *Ibid.* p. 591.

³¹³) KLAGES: *G. a. W. d. S. II*, p. 592.

³¹⁴) *Ibid.* p. 592/595.

Les Images ne sont pas uniquement attractives, elles sont aussi répulsives, quand il s'agit d'Images de la mort. Quoiqu'on ne puisse nommer en général "Instincts" les états résultant de l'angoisse et de la répulsion, ils n'en sont pas moins en corrélation avec les Instincts ³¹⁵). L'Âme et les Images, si elles sont séparées, trouvent dans le corps le médiateur aussi bien pour l'impression que pour l'expression.

L'Âme comme organe réceptif ("*Vermögen des Erleidens* ³¹⁶") a besoin du Corps pour transmettre l'impression produite par l'attraction des Images. Le dynamisme vital du corps orienté vers l'Image attractive (intentionnée et intentionnante) est en même temps l'expression des polarités Corps-Âme et Image-Âme, c'est-à-dire la seule distinction possible avec une cause inerte et mécanique d'un mouvement ³¹⁷).

"L'attraction effective d'êtres susceptibles d'apparition est vécue dans l'Impulsion de l'Instinct, et le dynamisme du mouvement nécessairement suscité par elle, reçoit son orientation par les Images polarisées de l'Instinct en vigueur. Dans l'Impulsion de l'Instinct (*Triebantrieb*) travaillent les deux aspects du même état de choses : le besoin adhérent au Corps (*vis a tergo*) et l'Image promettant l'assouvissement (*vis a fronte*). Le mouvement vers l'Image sort spontanément du besoin. Dans la force de l'Impulsion de l'Instinct, l'intensité du besoin et la profondeur de la contemplation sont fusionnées dans une poussée contre tout ce qui pourrait empêcher l'union avec l'Image complémentaire ³¹⁸)." Le Moi étant "Esprit incisé dans la Vie" n'a pas d'instincts dans ce sens, car il ne subit pas d'impressions — et il ne souffre pas, mais il pose des jugements raisonnés et des buts pratiques. La nature qui caractérise le Moi de travail intéressé, de l'effort egoïste, et de l'attention tendue vers une chose objectivée, bref "la nature de la Volonté, qu'on ne peut pas comparer à nul autre état, démontre avec une clarté absolue, que avec l'exclusion de la "*vis a fronte*", c'est-à-dire de l'attraction des Images, qui est remplacée par un objet fixé, le Moi, par une privation spécifiée du Corps, s'est substitué à la "*vis a tergo*", à l'orientation déterminée du dynamisme instinctif ³¹⁹)."

III. Le fait et l'effet du jugement

L'objet enlevé au courant de la réalité par l'acte de compréhension reçoit sa consolidation logique, comme nous l'avons dit, par l'acte du jugement postérieur, qui garantit à l'objet son caractère normatif ³²⁰). C'est le jugement qui, seulement, nous donne, au sens véritable du mot, la science, c'est-à-dire un système défini de preuves stables — et c'est le fait de la volonté ou (ce qui est chez KLAGES identique) de l'action autonome de l'Esprit ³²¹).

Les analyses gnoséologiques, auxquelles KLAGES se rattache dans sa théorie du jugement résultent de l'idée de l'extra-temporalité de l'acte.

³¹⁵) KLAGES : *G. a. W. d. S.* II, p. 597.

³¹⁶) *Ibid.* p. 599.

³¹⁷) KLAGES : *G. a. W. d. S.*, I, p. 251, II, 595.

³¹⁸) *Ibid.* p. 598/599.

³¹⁹) *Ibid.* p. 606/607.

³²⁰) KLAGES : *G. a. W. d. S.* II, p. 610.

³²¹) *Ibid.* p. 612, I, p. 249.

Mais si l'acte de compréhension tombe ici dans la dépendance du Moi et de sa sphère et dans celle de la Volonté ou du libre arbitre, alors l'objectivité des jugements doit être forcément assurée.

Que "les vérités sont des jugements justes et les erreurs des jugements erronnés, et qu'en dehors de l'acte de jugement il n'y a ni vérité ni erreur³²²⁾", cette conclusion ne justifie pas la justesse des jugements.

KLAGES pense "... que l'interêt est à la base de la croyance dans un jugement ...³²³⁾." Cela ne signifie rien d'autre, que la vérité doit devenir une manière de voir, au sens propre du terme : une découverte d'un angle directif du regard spirituel dépendant de la volonté. Le jugement conçu comme "une formulation d'arrêts³²⁴⁾" et l'effet de la réduction du Vrai au Moi volitif rejoint le fictionalisme d'un VAIHINGER, le pragmatisme d'un AVENARIUS et le volontarisme d'un NIETZSCHE. Pour KLAGES de même que pour NIETZSCHE la logique doit être détronée au profit de la Volonté, quoique le pragmatisme nietzschéen fasse semblant d'être une philosophie de la Vie, tandis que celui de KLAGES veut simplement caractériser la science. En outre KLAGES ne croit pas en la théorie de la Volonté de Puissance³²⁵⁾.

Comment justifier donc les jugements vrais — et comment les distinguer des jugements faux ? KLAGES nie de façon formelle l'idée de l'évidence et toute intuition perceptive - intellectuelle dans le sens traditionnel³²⁶⁾.

Serait ce dont l'objet de la compréhension qui contiendrait le critérium du vrai pour le jugement ? Certes non, car si le jugement suit simplement l'acte de la compréhension et l'objet de cet acte se rapporte de son côté au jugement, l'"*Erlebnis*" devient plus convaincant que l'objet. "*De facto* la compréhension quoique dépendante de l'"*Erlebnis*" ne garantit pas la validité de la vérité trouvée, car l'"*Erleben*" peut déjà être brisé par les barrières dressées par l'Esprit et le jugement potentiel immanent à la compréhension deviendra une source d'erreurs par la même raison qui veut que le jugement en question cause immédiatement l'erreur, c'est-à-dire l'Interêt³²⁷⁾."

Ainsi le jugement vrai en face du jugement erroné se fonde tout de même sur le contenu vécu de l'acte de compréhension, c'est-à-dire sur la réalité en dehors de l'Esprit. "Examinée dans son essence chaque erreur est une falsification de la réalité. Si nous devons donc chercher la force exécutive de toute erreur dans l'action autonome de l'Esprit ou plutôt dans la Volonté, il faut tout de même reconnaître que la source de l'erreur est ancrée dans la structure de l'"*Erlebnis*" — ou dans l'Âme³²⁸⁾."

De cette façon l'"*Erleben*" devient la dernière instance de la connaissance. La gnoséologie trouve son fondement dans une contemplation mystique.

³²²⁾ KLAGES : *G. a. W. d. S. II*, p. 610.

³²³⁾ *Ibid.* p. 611.

³²⁴⁾ *Ibid.* p. 618.

³²⁵⁾ *Ibid.* p. 541/542.

³²⁶⁾ *Ibid.* I, p. 101/102.

³²⁷⁾ KLAGES : *G. a. W. d. S. II*, p. 611.

³²⁸⁾ *Ibid.* p. 612.

³²⁹⁾ KLAGES : *G. a. W. d. S. II*, p. 614 sq.

IV. L'Esprit comme adversaire de l'Âme

L'Esprit volitif est fonction d'un intérêt. Mais puisqu'il falsifie la réalité réelle, il tend toujours, malgré sa prétendue volonté de vrai ³²⁹), vers une falsification de la réalité, c'est-à-dire vers une déformation de l'immédiat.

"Dans la volonté du vrai s'opposent le sens de la réalité et la volonté de domination de l'Esprit. Et ainsi la pensée issue de la volonté du vrai fait preuve dans sa nature sceptique et tentatrice d'une auto-contradiction à l'égard de toute volonté nécessitée par l'"*Erleben*" de grande envergure, contradiction qui élucide mieux que tout l'inimitié de la Volonté et ainsi de l'Esprit contre la Vie ³³⁰)." De cette façon la volonté du vrai, théorique dans sa naissance et détournée de la Vie, devient volonté pragmatique, lorsqu'elle se manifeste dans l'action en vue de l'aboutissement d'un intérêt, qu'elle fait passer pour la vérité. Elle sera donc forcée au cours de ses actes qui tuent la réalité de se dresser contre l'"*Erleben*".

L'Esprit comme Volonté devient mécanique-téléologique, un adversaire de l'Âme. Et ainsi se termine l'analogie de l'Esprit tendu vers un but et de l'Esprit compréhensif, tous les deux dépendant du Moi réel dès leur entrée en action.

"Conscience pragmatique (*Zweckbewusstsein*) et calculabilité, conscience pragmatique et caractère rectiligne, conscience pragmatique et légalité de l'évolution de l'univers, conscience pragmatique et croyance dans la causalité s'exigent réciproquement ³³¹)."

La conception du monde mécanique de la science européenne se révèle comme un outil destiné à la violation de la terre. La volonté pragmatique en tant que volonté de puissance, en contraste avec l'impulsion dionysiaque, est "volonté de destruction et ainsi volonté d'anéantissement de la Vie ³³²)".

Le nihilisme de la volonté pragmatique se révèle de la façon la plus distincte dans le système de la mécanique. L'objet même de la mécanique (fondée sur la loi de l'inertie et sur celle de l'énergie) est sans Vie. La chose inerte ne joue que le rôle d'intermédiaire, d'agent de transmission d'un jeu de forces universel. Il est clair, que dans cette facticité l'essence de la Vie doit rester une énigme ³³³).

KLAGES arrive à cette conclusion, que "non seulement l'énergie de la mécanique, mais aussi la matière de la mécanique, même tout objet quelconque de la physique souffre du défaut d'être dans son essence intransitif et par cela même de ne pouvoir jamais être appliqué à la réalité, à laquelle il enlève plutôt son âme, qu'il morcelle pour construire de ses morceaux une machine naturellement calculable, mais vidée de toute Vie ³³⁹)." L'histoire de l'humanité est donc l'histoire progressive de la décolorisation du monde, de sa déconcrétisation par une construction d'un monde de surrogats, de formes ³⁴⁰) et de chiffres — un coup de hache dans l'arbre de la Vie.

³³⁰) KLAGES : *G. a. W. d. S.* II, p. 616/617.

³³¹) *Ibid.* p. 671/672.

³³²) *Ibid.* p. 661.

³³³) *Ibid.* p. 699 sq., p. 723 sq.

³³⁹) KLAGES : *G. a. W. d. S.*, II, p. 738.

³⁴⁰) formes = *Formen* en opposition avec *Gestalten* (figures).

La phénoménologie de cet Esprit est l'histoire de la ruine de la terre par lui, comme l'avait écrit Theodor LESSING. La terminologie dont se sert KLAGES rend ainsi possible une transition vers les problèmes de l'anti-progressisme.

Si la conscience est accouplée à la Volonté et cela au détriment de l'"*Erleben*" de l'Âme, il est évident que les résultats de l'acte volitif se tournent contre le monde de l'"*Erleben*". Le processus de cette opposition n'est compréhensible qu'en partant de considérations métaphysiques. Le principe de la conscience se trouvant élucidé une fois par la qualité extra-temporelle de l'acte de conception et ensuite par son intention volitive vers de buts objectifs, la conscience (et aussi le principe métaphysique de l'Esprit) doit être comprise comme une désagrégation graduelle du monde phénoménal de l'"*Erlebnis*" au profit du monde nouménal. La volonté du vrai et toute volonté qui unit les actes de compréhension incohérents dans un système scientifique renferme déjà virtuellement et téléologiquement une tendance à s'écarter de la réalité, c'est-à-dire la volonté travaille au détriment de la réalité. Elle est l'adversaire de l'Âme.

"Esprit et l'objet sont les deux pôles de l'Être. Vie et Image sont les deux pôles de la réalité. L'Esprit existe, la Vie passe. L'Esprit juge, la Vie vit. Le jugement est une action, l'"*Erleben*" est une passion (*Pathos*). L'Esprit saisit l'Être, la Vie vit l'advenu. L'Esprit pur de même que la Vie pure sont en dehors du Temps et de l'Espace (c'est-à-dire ne sont pas mesurables). L'Être est en principe saisissable, mais jamais il ne peut être vécu d'une façon immédiate. L'advenu (*Geschehen*) est en principe vivable, mais il ne peut être saisi d'une façon immédiate. L'action du jugement exige la Vie vivante comme point d'appui, mais la Vie n'exige pas l'Esprit pour pouvoir vivre. L'Esprit accouplé à la Vie représente une force adverse, la Vie devenue porteur de l'Esprit s'oppose à lui par un instinct de défense. Le principe du processus "historique" de l'humanité, appelé aussi "progrès" est le combat de plus en plus victorieux de l'Esprit contre la Vie — et la fin logiquement à prévoir sera l'anéantissement de la Vie ³⁴¹⁾."

Par répétition des idées fondamentales de l'oeuvre de KLAGES nous sommes au coeur de la question. L'Esprit et la Vie unis dans la personnalité sont en fuite l'une et l'autre, puisque la Volonté pragmatique et l'impulsion vitale se combattent jusqu'à ce que, au fur et à mesure, le but se fasse plus distinct, le calcul et la conscience se substituent au rêve et à l'image. Ainsi s'accomplit la tragédie de l'humanité, dont l'homme a fini par se rendre compte dans l'anti-progressisme. L'acte conscient du jugement contrarie l'attraction par l'Image advenue à l'Âme. La Volonté ainsi conçue n'est qu'un autre aspect de la Conscience. Le principe spirituel agit dans l'acte du jugement — et l'acte du jugement en tant qu'action volitive agit contre les pouvoirs de l'Image dans l'"*Erleben*".

Les recherches de KLAGES ne sont pas faciles à suivre jusqu'au bout, et il est encore plus difficile de résumer en résultats ses études très étendues. Il s'agissait simplement d'acquérir les termes en vue d'une exposition de l'anti-progressisme, c'est à quoi nous sommes arrivés.

Si le principe de l'Esprit doit à un certain moment avoir fait "infraction" dans la Vie (et on ne comprend pas autrement son rôle), et si, en vertu d'une logique inébranlable, il repousse l'abondance des images

³⁴¹⁾ KLAGES: *G. a. W. d. S.*, I, p. 68/69.

ou les resserre dans le rayon du jugement, alors le conscient vital actif doit être le lieu géométrique, dans lequel l'Esprit désagrège la Vie. Par cette thèse la philosophie sujet-objet est définitivement abandonnée et le point de gravitation des recherches se trouve transféré sur l'“*Erleben*”.

Si la Vie n'a pas besoin de l'Esprit pour pouvoir “*erleben*”, l'Esprit au contraire signifie au sens propre du mot une perturbation de la Vie. Nous nous enrichissons bien de connaissances sur le terrain de la philosophie du conscient (connaissances qui toutefois ne se libèrent jamais entièrement de la Vie), mais la Vie même, toute nue, n'en reste pas moins pour nous fermée dans son principe.

Car la Vie ne peut être que vécue. De plus, il n'est d'aucun intérêt pour la science, et même, il ne lui est pas possible d'acquérir des connaissances (quoique KLAGES ne le concéderait point), car toute connaissance est de nature spirituelle. Comme nous le verrons par la suite, il n'existe aucune indication sur l'être vivant qui ne repose tout d'abord sur un acte de jugement du conscient volitif.

La conclusion de KLAGES est, et ne peut être qu'un intuitionisme de l'ordre phénoménologique, qui s'épuise verbalement dans des symboles d'états vivables que l'on ne peut que ressentir. Et c'est déjà un cercle vicieux de vouloir savoir quelque chose de la nature de la connaissance, de définir ce qui sert à définir, et inversement le désir de savoir quelque chose sur l'“*Erleben*” est une contradiction profonde. Quant à ce qui concerne les recherches mêmes de KLAGES, au point de vue logique, elles semblent totalement se fourvoyer.

Comment l'Esprit extra-temporel peut-il dans le conscient devenir temporel, c'est-à-dire s'apparenter avec la Vie? La Vie, devenue spirituelle, devient-elle alors extra-temporelle, ou bien l'Esprit devenu vivant devient-il temporel? L'Esprit resterait-il alors lui-même ou bien serait-il une partie de la réalité? Si les actes spirituels opèrent comme jugements valides du conscient, pourquoi parler de l'extra-temporalité de l'Esprit, puisque les connaissances acquises par son intermédiaire ne sont point de vérités, mais de falsifications de la réalité par intérêt? La personnalité, c'est-à-dire le sujet psychologique, n'est-elle pas la dernière instance de toute réponse? Cette philosophie ne falsifie-t-elle pas la réalité?

Il s'agirait certainement ici de faux problèmes, si KLAGES se bornait aux indications phénoménologiques. Mais il fait au contraire des déductions psychologiques. Le pragmatisme, représenté par lui, se révèle tout à fait douteux. Car si les considérations logiques qui conduisirent à l'établissement de l'extra-temporalité de l'acte de compréhension font aussi partie des actes du jugement conscient, d'où KLAGES sait-il que sa théorie aridement logique est juste? En niant la vérité en soi et conséquemment la validité éternelle des propositions logiques, il ne peut donner aucune réponse satisfaisante. Aussi peu discutable que tout cela paraîsse, il n'en est pas moins vrai que la philosophie y gagne de nouveaux aspects importants.

Bien que les derniers problèmes et les plus difficiles concernant les relations du spirituel à l'animé soient évidemment condamnés à l'insolubilité à cause de l'orientation spirituelle de la science, par laquelle on désire opérer, la philosophie ne s'arrêtera pas à ce point. Il serait triste de la voir se soumettre pour toujours aux restrictions posées par le scientisme. On a dit, que l'homme est un “animal métaphysique” — et c'est à juste titre que la philosophie allemande moderne est partie de ce point

pour entreprendre la grande lutte pour l'interprétation de l'univers fendu. Cela semble un paradoxe, mais la raison d'être d'une philosophie n'est pas toujours définissable d'après la justesse de son résultat, mais d'après les horizons qu'elle ouvre. Ce qui est "exact" dans une philosophie universelle paraît si trivial, que ce ne serait pas la peine de l'écrire et si on l'écrivait, on n'aurait pas besoin d'une discipline spéciale. On n'a pas le droit de rejeter KLAGES à cause de ses thèses douteuses.

Nous lui devons une quantité de nouveaux points de vue. Son grand mérite est d'avoir réveillé, dans le sens de BACHOFEN et de CARUS, la réalité des Images. L'important de son oeuvre est l'intuition dans un paradis perdu de l'Âme. Son regard est tourné en arrière vers les abîmes du règne de la Magna Mater. La richesse méditative de cette apologie de la Vie, de la magie, de l'"Eros" ne peut être adoptée ou repoussée que dans son ensemble. KLAGES ressuscite encore une fois une conception de la totalité du monde dans le style des grands romantiques. Il ne faut pas oublier non plus ses mérites extra-ordinaires de la caractérologie et de la graphologie³⁴²).

En résumant les idées générales de cette philosophie, nous élucidons simultanément la pensée fondamentale de l'antiprogressisme.

L'Esprit en dehors du temps et de l'espace, n'étant en soi ni existant ni réel, s'impose à la Vie réelle à une époque à préciser dans le temps réel, — processus, qui eut lieu, comme nous le supposons, seulement sur notre terre dans et pour le phénomène: être humain. L'homme jusqu'à là rêvant et lié à la réalité de l'"*Erleben*" des images, subit en lui une scission, causée par cet Esprit. Il prend conscience du Moi personnel, qui sait et qui veut. La conscience est née, et se servant de l'Esprit, qui est partout dans des actes de compréhension et dans des jugements nécessités par l'intérêt, elle déforme la réalité des images. Ainsi le conscient déréalise lentement le monde, échange le phénoménal pour le nouménal et atteint son apogée dans la construction de la machine, dans le triomphe de l'action égoïste sur l'instinct naturel. L'histoire de la conscience est la ruine de la terre.

Chapitre IV

VITALITÉ, VÉRITÉ ET RÉALITÉ

I. La théorie des trois sphères

L'oeuvre de KLAGES nous a déjà éclairé sur la dualité de la conscience (Esprit) et de la Vie (Âme) — et nous avons poussé la discrimination jusqu'aux dernières limites de l'interprétation possible. Notre recherche sur l'anti-progressisme s'en trouve allégée, en ce sens que chez Theodor LESSING nous rencontrons une théorie sur les mêmes distinctions essentielles, mais cette fois une théorie d'une trinité primaire au lieu de la dualité examinée. Cela nous permettra de restreindre beaucoup nos déductions initiales.

Les expériences vécues, fondées sur la vision phénoménologique (*Wesensschau*) nous permettent de discerner dans la totalité de l'Être trois régions essentielles et distinctes.

³⁴²) Hans PRINZHORN: *Leib — Seele — Einheit*, Potsdam et Zürich. — Collection "*Das Weltbild*", vol. 3, p. 59—74/chap. V § 3.

1^o L'élément, la Vie à vivre seulement en la vivant, saisi par nous dans une vision inexprimable aux rares moments de l'enthousiasme, de l'extase, des rêveries, des transports et des états de dédoublement est la racine de l'existence. Dans ce sens "saisir" signifie: se plonger et se perdre dans l'Image (*Ahmung*)³⁴³).

2^o La vérité (l'Esprit) perçue en évidence par une vision intellectuelle est immuable et intangible. Les principes de la logique normative sont extra-temporels. Les principes de contradiction et d'identité, les axiomes définis de la mathématique, peut-être aussi les principes moraux font partie des conditions absolues de validité d'un jugement. Sans acceptation des axiomes il n'y a pas de connaissance valide, pas de preuves de la vérité — et réciproquement tout jugement dépend de l'évidence des axiomes. La vérité quelle que soit la forme sous laquelle nous la pensons ne dépend nullement de la structure cervicale, ni de l'intérêt ni des conditions humaines. Elle existerait même, si elle n'avait jamais traversé un cerveau sous la forme d'un jugement vrai, lequel n'est autre chose que la réalisation de la vérité dans le temps. Car la vérité ne se mesure pas aux soi-disant erreurs, mais au contraire c'est la connaissance de la vérité qui nous permet de déclarer un jugement vrai ou faux. Si la vérité n'avait pas ce caractère d'universalité, si elle n'était pas extra-temporelle et extra-spatiale et purement idéale, la logique et la mathématique se réduiraient à des expressions vitales de la race, de la civilisation, du climat, donc à des phénomènes physiques ou historiques. Toute logique ou "mathésis" pragmatique, utilitariste et volontariste se trouverait alors devant l'aporie de pouvoir démontrer la prétendue négation de la validité axiomatique sans postuler par cela même la validité des axiomes.

"Toute vérité serait alors mensonge et la logique un genre de démente humaine. Il en résulterait l'impossibilité de convaincre de la justesse d'un droit ou de la vérité d'une chose vraie³⁴⁴." Il en ressort que la tendance à nier la vérité est le complément d'une volonté de puissance qui dénature la vérité dans un but pragmatique. Toute position de principes normatifs pré-suppose la reconnaissance de leur qualité normative, c'est-à-dire l'existence de certains axiomes, qui nous sont donnés comme des entités pures sans quoi, ainsi que nous l'avons vu chez KLAGES, nous tomberions dans l'absurdité d'un relativisme absolu.

3^o Étant donc posé que nous rencontrons grâce à la perception phénoménologique le principe extra-temporel de la vérité et l'élément absolument inexprimable de la Vie (duquel nous participons par notre état vital) il en résulte que, comme raison suffisante de ces connaissances et comme lieu géométrique de ces pouvoirs, où la Vie et l'Esprit prennent contact, nous devons admettre l'Homme, en tant qu'être conscient, volitif et éveillé, réalisant la vérité dans le domaine vital à l'aide de l'Esprit.

C'est l'Homme être actif et pensent (*homo faber*) et non l'Homme en tant qu'organisme vivant, qui devient sujet en jugeant des faits objectifs. Notre faculté d'agir et de penser s'appelle "conscience" et le monde vers lequel elle tend (en tant que conscience de quelque chose)

³⁴³) Le mot "*Ahmung*" est une création de LESSING. Nous trouvons cette racine dans le mot "*Nach-ahmung*" = imitation. LESSING parle même de *Mit-ahmung* et de *Gegen-ahmung*.

³⁴⁴) LESSING: *E. u. A.*, p. 14.

est “la réalité de la conscience” (*Bewusstseinswirklichkeit*)³⁴⁵). Cette conscience est réelle, temporelle à cause de son pouvoir d’action et de sélection, quoique, comme le pense KLAGES, l’acte de compréhension n’ait pas lieu dans le temps.

La sphère de la vérité est extra-temporelle, c’est elle le facteur constant dans tous les jugements et dans toute appréciation de changements. Et de même (bien que pour d’autres raisons) l’élément de vitalité inexprimable est extra-temporel, l’inarticulé ne pouvant être articulé. KLAGES dans le désir de trouver un point d’attaque pour l’Esprit, croyait au contraire constater dans cet élément de la continuité et de l’articulation.

Chez LESSING le temps, c’est - à - dire un changement apte à être mesuré, n’existe que pour la conscience. De même que la question ne se pose pas de savoir pourquoi le principe de contrariété est vrai ou pourquoi le total des angles dans un triangle euclidien n’égale pas 190°, de même on ne peut porter un jugement sur la Vie, définissant si elle est mouvement ou repos, quelle est son origine etc., puisque toute question sensée doit appartenir à la sphère, dans laquelle les états vécus se jugent et sont utilisés grâce à l’Esprit.

C’est l’essence même de la conscience qui n’est ni Esprit pur, ni Vie aveugle, “de fendre le tout-un (l’unité supérieure du monde = Vie, Esprit et Conscience), l’Être total en deux parties : le côté Moi et le côté objet³⁴⁶).”

II. La théorie de la peine.

Le problème de notre incapacité de penser dans une relation autre que celle donnée par la confrontation sujet-objet, ne peut être résolu par la stipulation même de cette dualité. Il ne peut s’éclairer que par l’existence du phénomène “être humain” — et par la première disposition, où se trouve l’humanité : la peine (*Not*).

De même que la qualité essentielle de la Vie est sa plénitude, de même l’essence de la conscience est le besoin (angoisse et inquiétude), c’est-à-dire besoin de détendre un état de tension. L’unité du vivant dans la Vie est rompue dans la dualité de la conception ; soit Moi-objet, sujet - phénomène soit n’importe quelle autre confrontation permettant de concevoir l’attitude essentielle de la conception. Dualité, ainsi manifestée, signifie : tension de l’“ici” au “là”, l’impossibilité de l’assouvissement — et par cela “*Not*” dans un sens transposé ; c’est tout ce que nous savons, car la simplicité de la Vie préconsciente n’entre pas dans nos connaissances.

Chaque conception raisonnée tend vers un but : Réunir les données désagrégées, rendre immédiats les faits médiats (même si ce but est ignoré au cours de l’acte de raisonnement).

“Cette détente de la tension entre la relation Moi-objet se fait par le raccordement des sphères fendues et par leur reconstruction nouvelle pour une réalité soit présumée extérieure soit présumée intérieure³⁴⁷).” “Cette réalité de la conscience (c’est-à-dire le monde temporel-spatial)

³⁴⁵) LESSING : *E. u. A.*, p. 5. *Bewusstseins-Wirklichkeit* : “*Wirklichkeit*” peut aussi bien dire : “réalité” que “artifice” (*wirken, Wirkung, Werk*), “*Tat-sache*” = “*Sache der Tat*” (objet du fait, de l’action). La subtilité des jeux de mots n’est pas traduisible en grande partie.

³⁴⁶) LESSING : *E. u. A.*, p. 2.

³⁴⁷) LESSING : *E. u. A.*, p. 2.

est la véritable réalité objective, mais nullement la réalité réelle. Elle est un artifice. Les soi-disant faits ne sont que faits produits par nous-mêmes ³⁴⁸⁾.”

“Vivre et la conception de la Vie font deux. Être et la conception de l'existence font deux ³⁴⁹⁾.”

“Notre Vie réelle ne se réalise ni dans l'espace ni dans le temps ni dans un enchaînement de causes à effets. Elle n'est nullement concevable comme une courbe continue. Elle n'est donc ni série ni progression. Elle ne peut être calculée ni comme une opération mathématique ni comme une expérience de laboratoire pesable et mesurable, et tout ce qui ne peut être constaté est insaisissable par la conception. Sans stabilité dans le point de vue, il ne peut y avoir cognition d'un état. (*Ohne Stand kein Zustand*) Toute pensée est pour ainsi dire l'art de marcher sur l'eau courante. Les pas sont calculables, mais la fluctuation se soustrait au nombre. La fonction des pas et des subdivisions est de rendre les manifestations de l'élément fluctuant et nonmesurable aptes à être calculées et mesurées . . . Il ne peut pas être question de saisir le préconscient non façonné ; d'autre part toute donnée préconsciente acquiert par l'acte de conception sa qualité normative ³⁵⁰⁾.” Et il n'en peut être autrement, puisque les catégories du monde rationnel n'ont plus cours dans le monde irrationnel.

Une science de la Vie ne peut être qu'une science de l'irrationnel, contradiction profonde. Sur quoi se fonde-t-on pour dire que la Vie est une évolution ou une régression, une lutte de tous contre tous, volonté aveugle ou volonté de puissance, sinon sur une analyse des tendances, qui en nous appartiennent déjà au monde conscient ?

Il est aussi irraisonné de demander d'où vient la science pure noologique ou quelle en est la signification véritable en dehors de sa signification essentielle pour toute définition qui est déjà déduite de ses entités pré-supposées. La certitude de la logique et l'exactitude des opérations mathématiques sont les pré-suppositions nécessaires à une définition de même que l'inconscient en est la limite absolue. Si l'on qualifie de fiction la logique, nous demanderons encore de quelle autorité on la qualifie ainsi. Peut-être grâce à des déductions logiques ? Ou grâce à des expériences d'une sûreté tout aussi équivoque ?

Le criticisme de KANT a pourtant démontré que leur force probante relève précisément de leur qualité transcendente a priori. “Le scepticisme n'est bien à sa place que dans la sphère intermédiaire de la réalité de la conscience. Du domaine de la Vie ou de la Vérité le doute est exclu ³⁵¹⁾.”

Nous avons fait la discrimination entre la sphère inconsciente, inexprimable, intemporelle, élémentaire de la Vie et du vivre — et la sphère de l'Esprit extra-temporelle, de la vérité, de la logique et de la noologie ; cette dernière constituant la région des conditions essentielles de la pensée (des “idées”).

Nous avons trouvé que dans la sphère de la Vie il y a impossibilité de formuler des définitions adéquates. Et si l'on veut les éclaircir dans leur essence, elles conduiront toujours, à l'égard de la sphère de la

³⁴⁸⁾ LESSING: *Ibid.* p. 2.

³⁴⁹⁾ *Ibid.* p. 5.

³⁵⁰⁾ LESSING: *E. u. A.*, p. 5/6.

³⁵¹⁾ LESSING: *Geschichte, op. cit.* p. 116.

noologie, dans des pétitions de principe par la raison même, que chaque définition logique pré-suppose des catégories réservées au domaine de la Vérité.

Reste la région intermédiaire, dans laquelle nous ne vivons plus (comme font probablement les animaux) et où nous n'apercevons pas encore avec évidence (comme les dieux). C'est la sphère de la réalité artificielle, le plan dans lequel l'image vivante entre en contact avec l'Esprit extra-temporel, contact à la base de toute psychologie et de toute science mécanique. C'est dans ce domaine seul, qu'est valable la discipline cartésienne : "Toute donnée n'existe qu'en tant qu'objet ou contenu de la conscience. La relation : "Sujet visant l'objet" est le fait initial. C'est de lui que toute science relèvera. Dépasser cette relation équivaut à sauter dans le vide ³⁵²."

Sub specie aeternitatis de la plénitude de la Vie — et si l'on considère la Vie et le vivre comme notre état élémentaire et "naturel", cette conscience revêt le caractère d'une entrave à l'épanouissement de la Vie ³⁵³).

"Les monde de l'Esprit et de ses normes est le pouvoir indispensable, qui régénère et secourt la Vie détournée et lésée par la conscience ³⁵⁴)." "Il s'agit de la thèse de la conscience en tant que jeu d'accumulation et d'absorption (charge et décharge). Le flot de la Vie sans barrage se voit interrompu. Chaque barrage suscite un revirement du flot, la transformation de la Vie en une réflexion sur la Vie ³⁵⁵)." "

"Si la Vie est plénitude, il est à prévoir que la science acquise se mesurera d'après l'appauvrissement des contenus vécus et de la volonté dirigée, d'après la décroissance de la plénitude. La Vie deviendra banale et cela au profit de la science, la Vie se rétrécira au profit du but. Ou, d'une façon plus brutale : Savoir c'est stériliser. Vouloir c'est en-rayer ³⁵⁶)." "

"Le vivant (*atman*) ne peut être que vécu. La réalité (existence dans l'espace et dans le temps, *maya*) ne peut être que sue, c'est-à-dire raisonnée d'après la technique de la pensée. Le vrai (*sâtya*) est du genre des idées et doit être reçu par la méditation intuitive. L'Être (*brahma*) joint les trois régions en un cercle ³⁵⁷)." "

Ainsi la théorie des trois sphères fondée sur ces théories est posée en système général. Elle réunit l'intuitionisme de la phénoménologie, le relationisme et le scepticisme traditionnels de la théorie de la connaissance et enfin le mysticisme d'une philosophie de la Vie, et elle dépossède simultanément ces trois disciplines d'interpréter, individuellement, le monde dans sa totalité. C'est là la clé des déductions incommensurables, qui chez KLAGES proviennent d'une part de son interprétation rationnelle de la vision irrationnelle des images et d'autre part de sa relativisation de l'absolu. Les deux savants s'accordent dans leurs attaques contre la conception mécanique du monde, qui caractérise la philosophie de la conscience et de la science naturelle. Les critiques profondes des KLAGES contre le sensualisme et l'idéalisme gardent toute leur valeur pour LESSING. Mais tandis que KLAGES veut pénétrer la relation : Image-

³⁵²) LESSING: *E. u. A.*, p. 5.

³⁵³) KLAGES: *G. a. W. d. S.*, I p. 217/218, 252, II p. 664/665, III 1 p. 814.

³⁵⁴) LESSING: *E. u. A.*, p. 10.

³⁵⁵) *Ibid.* p. 5.

³⁵⁶) *Ibid.* p. 9.

³⁵⁷) LESSING: *Geschichte*, p. 118.

Objet — ou Âme-Esprit, et qu'il est à la recherche du phénomène, qui nous permet, à nous humains, inhérents au monde des images, de nous en écarter par un acte de l'Esprit dans leur représentation, LESSING discerne déjà l'incompatibilité d'une pareille recherche avec l'essence des images, puisqu'elle vise à une interprétation mécanique de données extra-temporelles.

Tout ce que nous pourrons dire de la relation des trois sphères sera donc nécessairement exprimé dans un langage symbolique et sa compréhension, formulée dans la région intermédiaire, nous permettra de tâter la Vie ³⁵⁸).

On aurait tort de vouloir trouver dans la terminologie de LESSING autre chose qu'un essai d'approximation de l'essence, un exposé de cette trinité inévitablement travestie dans le langage des concepts. Quant aux relations entre les trois sphères, ce n'est que dans la sphère de la réalité consciente, qu'on peut émettre une explication causale qui ne regarde évidemment pas les deux autres sphères.

Nos définitions ont seulement le caractère de symboles, qui veulent évoquer soit une expérience personnelle soit une intuition de la raison. Après avoir ainsi compris que chaque définition de l'essence de la Vie ne saisit jamais la Vie vécue, mais seulement la Vie en tant qu'objet, — et ensuite, qu'il est contraire à l'essence de la Vie d'être un objet, nous concluons, que la Vie se soustrait jusqu'à sa représentation par la pensée. Même si nous la connaissions par l'expérience, le sens de cette expérience empirique serait sans doute d'un autre ordre que celui de l'expérience phénoménale ou naïvement réaliste. Car l'inconscient doit être essentiellement insaisissable pour l'intelligence et entièrement inaccessible au conscient. S'il en était autrement, l'inconscient constituerait déjà un contenu conscient, qui devrait se présenter à la conscience malgré son caractère essentiellement non-présent.

KLAGES, aussi bien que LESSING ³⁵⁹) ³⁶⁰), s'opposent fermement à cet égard aux méthodes psychologiques en cours et surtout à celle de la psychanalyse. Il est évident que l'inconscient ne peut pas représenter une augmentation quantitative du conscient présent. Toutes nos explications ne pouvant être fondées que sur la réalité de la conscience, il est impossible d'émettre des thèses sur la structure de l'inconscient. Ce que nous savons de l'inconscient s'explique pour ainsi dire "naturellement" par un trouble qui doit être tranquilisé par — la conscience.

La théorie que la conscience soit née par la peine, pré-suppose de son côté une comparaison du caractère de la conscience avec celui de l'inconscient, elle veut éclairer la provenance de la causalité, entreprise fort douteuse, car notre interprétation en est limitée ; c'est-à-dire notre pensée causale ne saisit pas ce qui est non-causal. Cependant nous ne croyons

³⁵⁸) LESSING: *E. u. A.*, p. 4: illustre la théorie des trois sphères avec quelques autres exemples:

I. *Leben — Natur — natura naturans — potentia — Seele — Zeitlos — Unbewusst — Psychisch — Möglich — Bildschau — Element.*

II. *Bewusstseinwirklichkeit — Erfahrung — natura naturata — existentia — Mensch — Zeitlich — Bewusst — Psychologisch — Wirklich — Wissenschaft — Welt.*

III. *Wahrheit — Ideal — natura normativa — essentia — Geist — Überzeitlich — Überbewusst — Logisch — Bündig — Vernunftschau — Vernunft.*

³⁵⁹) KLAGES: *G. a. W. d. S. I.*, p. 219/220.

³⁶⁰) LESSING: *E. u. A.*, chapitre IX, 2—4.

pas à l'intuition — en ce qui concerne son rôle dans une démonstration philosophique.

III. Les limites de l'interprétation

La psychologie occidentale s'était appuyée à l'égard de l'interprétation de la Vie sur le système causal-mécanique, dans lequel la philosophie de la conscience a trouvé son apogée. Dans ce fonctionnalisme, l'âme et l'inconscient sont considérés comme des forces tendant vers un but, analogue aux forces mécaniques, le but de vaincre avec un minimum de moyens un maximum de résistance — et c'est ce résultat précisément qui est considéré comme constituant l'acte du devenir conscient. L'étonnement sur "la sagesse de la nature", sur "la téléologie de la création", sur la "logique de l'inconscient" résulte naïvement d'une croyance cosmologique. On dirait presque qu'un projet très raisonnable a été conçu et réalisé par une sagesse parfaite, ou mieux dit par une conscience divine (dont la nôtre est le reflet). Et il est tout à fait naturel que Dieu, dans cette conception, apparaisse comme un horloger ou un ingénieur tout-puissant.

Derrière toutes ces interprétations il y a, caché, un acte conscient de discrimination. Si nous voulons essayer de définir même approximativement l'indéfinissable, nous ne pourrions agir autrement qu'en fondant cette définition sur des concepts. Puisque toute explication est fondée sur la discrimination (comme le remarque déjà HOBBS : Si tout était rouge, nous ignorions la qualité du rouge), il nous faut, pour effectuer une définition, introduire quelque chose qui n'est pas un concept, comme une inconnue dans une équation. Nous devons donc faire semblant de résoudre la définition comme une équation mathématique. Cependant cette méthode d'explication n'est admissible que pour un monde qui contient en principe quelque chose de connu, c'est-à-dire des concepts. Or, nous possédons un concept de l'inconcevable. Il semble donc, que nous pouvons concevoir l'inconcevable. Il s'en suit que nous pouvons connaître l'inconscient, si nous partons du conscient. On peut essayer par un calcul infinitésimal de s'approcher à l'inconscient, qui n'est pas encore conscient, qui est au contraire virtuellement apte à être rendu conscient par une méthode scientifique.

Mais nous avons vu, que la différence entre le conscient et l'inconscient est une différence d'essence et non de degré. Souvenons-nous que l'inconscient et le conscient, le sommeil et la veille, l'Esprit et l'Âme sont des expériences de la personnalité et non pas seulement des concepts, puisqu'on ne peut avoir des concepts que du concevable — et le non-conscient est expressément non-conçu ; ainsi toutes les formulations logiques concernant ces états n'aboutissent qu'à des jeux de mots.

Les écoles psychologiques prétendent au fond, que le concept de l'inconscient est défini par la définition du conscient. Ils se trompent, parce que le concept de l'inconscient ne réside pas dans ce qui le distingue du conscient, ni le concept du conscient dans ce qui le distingue de l'inconscient. La conscience ne peut être définie par sa relation avec l'inconscient, ni l'inconscient par sa relation avec le conscient. Dès que l'inconscient est conçu, il ne peut plus être qualifié d'inconscient. Nous

ne pouvons pas définir une chose inconnue par une autre chose inconnue ³⁶¹).

La relation entre le conscient et l'inconscient est une polarité. Les termes d'une polarité s'évoquent ou s'excluent simultanément et mutuellement. Donc il n'y a pas de résolution possible dans le domaine des concepts polaires (Âme-Esprit, Mouvement-Repos, Vie-Mort etc.) "qui se dressent derrière la parole humaine et se présentent ainsi, irréductibles, à la pensée formalistique ³⁶²". Si l'on néglige leur caractère d'irréductibilité, nous tombons dans des paralogismes sans nous rendre compte, qu'il n'y a que des jeux de mots derrière ces prétendues découvertes empiriques ³⁶³).

Il est facile de construire des systèmes métaphysiques en se trompant sur cette corrélation et en l'interprétant faussement comme une relation génétique entre les termes opposés. Au contraire l'essence de ces concepts est précisément leur corrélativité — et la relation n'est pas définie par leur somme ou leur fraction ou par n'importe quelle autre opération arithmétique, pré-supposant que les termes isolés étaient des concepts définis en eux-mêmes. Ci-dessous quelques exemples de polarités :

I. Âme — Mouvement — Nature — Vie — Devenir — Eros

II. Esprit — Repos — Dieu — Mort — Être — Logos

Pour mettre cette polarité des groupes I et II dans une relation temporelle il y a entre autres les possibilités suivantes :

^{1°} I est le point initial ou le but final pour II et *vice versa*.

Exemple : L'Âme a la primauté sur l'Esprit. L'Esprit a la primauté sur l'Âme. L'Être est secondaire vis-à-vis du Devenir. Le Devenir est secondaire vis-à-vis de l'Être.

^{2°} I est l'accomplissement de II ; ou II est l'accomplissement de I.

Exemple : Le mouvement s'accomplit dans le repos. Le repos s'effectue dans le mouvement. La nature s'accomplit dans Dieu. Dieu s'effectue dans la nature.

^{3°} I est l'ectropie de II ou I est l'entropie de II ou II est l'ectropie ou l'entropie de I.

Exemple : Eros se fige en Logos. Logos se dissout en Eros. La Vie végétative est la décomposition de la Vie animale. La Vie animale est la dégénération de la Vie végétale. L'espace est le temps fixé. Le temps est l'espace dissolu.

^{4°} I est la compensation de II. II est la compensation I.

Exemple : La mort est la compensation de la vie. La vie est la compensation de la mort. La maladie est la compensation de la santé. La santé est la compensation de la maladie etc.

L'erreur logique est de vouloir rendre absolu un pôle de la relation au détriment de l'autre. C'est la même erreur que ferait un professeur de mathématique disant — pour expliquer le sens de la fraction : Nous allons d'abord nous occuper des qualités du dénominateur et après des qualités du numérateur, tandis qu'au contraire le concept "fraction" est uniquement défini par la relation entre le dénominateur et le numérateur ³⁶³).

Ce serait donc une erreur apriori que de vouloir résoudre le problème Vie-Esprit en essayant de réduire leur relation polaire à des grandeurs simples. "Tous ces exemples nous démontrent, que ces systèmes créent

³⁶¹) MEINONG: *Über Gegenstandstheorie*, op. cit. p. 490/491.

³⁶²) LESSING: *E. u. A.*, p. 113.

³⁶³) LESSING: *E. u. A.*, p. 114/115.

une relation génétique historique, c'est-à-dire temporelle ; ils appartiennent donc à la philosophie pré-kantienne. Du point de vue phénoménologique on dirait : Il existe une relation fonctionnelle entre I et II dans le sens, que chaque modification d'un terme entraîne une modification de l'autre ³⁶⁴." Juger que la Vie se sublimise dans l'Esprit et réciproquement que l'Esprit est la déchéance de la Vie, c'est concevoir des entités d'ordre extra-temporel comme étant temporelles.

En prêtant à ces relations le caractère de compensations, de sublimations, d'amphibolie, d'ectropie ou d'entropie, nous ne nous délivrons pas de ce réseau de catégories emprunté au monde mécanique, puisque seul l'observateur est resté l'autorité suprême de cette interprétation ³⁶⁵). On pourrait définir cette polarité comme le cadre, dans lequel évoluent nos interprétations causales. La Vie et l'Esprit, le mouvement et le repos sont des expériences vécues. Les concepts ne les saisissent point, par cela même que leurs concepts définissent apparemment un terme par sa corrélation avec l'autre.

Cela correspond à la substitution d'un x à un y en arithmétique. La position de l'un pré-suppose l'autre. Pour séparer la polarité par un jugement, il faut se placer entre les deux termes ou en dehors des deux. Si nous définissons l'objet comme moyenne entre le mouvement et le repos, le temps et l'espace ; l'homme comme moyenne entre la Nature et Dieu, entre l'Âme et l'Esprit, nous sommes retournés dans le système de KLAGES.

Toute explication, en contraste avec toute définition, est donc une substitution respective des pôles vécus à l'aide du temps conscient. Le "*Hysteron - Proteron*" (poule - oeuf, oeuf - poule, début - fin, fin - début) d'ARISTOTE, disant que la chose conçue en dernier lieu est, à l'égard du temps, la première, démontre le sens inévitablement mécanique de l'analyse et de la synthèse, puisque son explication dépend du libre arbitre de l'observateur ³⁶⁶).

Derrière toute explication agit la volonté et la sélection de la méthode, et cela n'est possible que grâce au principe de la causalité. Les entités pures, constituant la sphère de la vérité, sont inexplicables et irréductibles. Elles ne sont donc pas sujettes à la causalité, ce qui résulte déjà de leur qualité extra-temporelle. Leur perception est due au sentiment de leur évidence, à l'intuition pure.

Le fait que la méthode d'une simple description phénoménologique ne résout pas les questions gnoséologiques ne doit pas troubler notre conviction du fait d'une vérité, grâce à laquelle nous formons des jugements exacts. Pour bien comprendre les idées de LESSING, il faut savoir, que (dans ce sens) "vérité" n'est pas restreint à la définition de vérité telle qu'elle est conçue par la théorie de PLATON, par la "*Gegenstandstheorie*", "*wirklichkeitsfreien Dinglehre* (la théorie des objets en dehors de la réalité), par l'axiologie, noologie, science eidétique et eidologie etc. La "vérité" de LESSING comprend en plus les normes du jugement, "idées" directrices de la volonté, images complémentaires de l'intuition, visions de la foi, bref tout ce qui ne peut être déduit de l'expérience — et "la

³⁶⁴) LESSING : *E. u. A.*, p. 114.

³⁶⁵) *Ibid.* p. 115 : "La négligence du courant temporel amène le tableau du monde physique-visuel (KANT). La négligence de l'espace amène le tableau temporel-introspectif de la biologie (SCHOPENHAUER, BERGSON)."

³⁶⁶) LESSING : *E. u. A.*, p. 115, p. 23.

totalité du monde empirique et réel de la conscience n'est que le monde de la réalisation, de la manifestation de cette région dans l'élément de la Vie ³⁶⁷⁾).

LESSING est convaincu que "la réalité de la conscience humaine n'a jamais été découverte, mais construite par l'homme, dans ce sens que la conscience réalise ses idées apriori-innées (ce qu'il comprend de l'Esprit) dans l'"*Erlebnis*". Elle est le plan de contact de l'élément, qui "pense" (devient conscient) dans l'homme, et de la sphère idéale, grâce à laquelle la Vie se déforme en réalité ³⁶⁸⁾".

Si la conscience n'est ni Vie, ni Esprit, mais quelque chose entre les deux, c'est-à-dire un pouvoir unique de l'homme de vouloir, savoir et apprécier, les conclusion suivantes s'imposent : La Vie, en tant qu'élément inconscient, doit nécessairement rester inconnue à la conscience qui seule permet de penser logiquement. La Vie n'est saisissable que par un "Erleben" préconscient (*Ahmen*) ³⁶⁹⁾. Elle est transcendante pour la conscience ³⁷⁰⁾.

Cet élément s'appelle chez KLAGES justement "*Wirklichkeit*" (réalité réelle), tandis que pour LESSING "réalité" (*Bewusstseins-Wirklichkeit*) n'est que la sphère de la mécanique. C'est la seule sphère, dans laquelle nous "savons" dans le sens exact du mot, mais elle est dépourvue de toute vitalité.

La conception de plusieurs réalités, l'une pour notre conscience, l'autre pour notre "Erleben", n'est pas prouvable. La Vie est en deçà de la confrontation sujet-objet.

IV. L'objectivité et la mesure.

"Une réalité objective n'existe pas en dehors de la mécanique ³⁷¹⁾." Étant posé que la réalité est uniquement réalité de la conscience (c'est-à-dire un monde conçu dans le temps et dans l'espace pensés), la seule interprétation de ce monde est celle de la causalité continue. Cette causalité trouve son expression objective dans la science exacte de la physique théorique. La thèse représentant la causalité comme un interprétation de la conscience humaine, c'est-à-dire comme une catégorie, que nous prêtons à l'être (à la chose en soi) et par laquelle nous morcellons la réalité, cette pensée n'a plus besoin d'être examinée. C'est la base théorique même de la science occidentale, peu importe que l'on qualifie la causalité innée, de fictive, de nécessaire, de téléologique etc.

Car c'est d'abord l'objet qui est le substrat du processus causal, et ensuite le phénomène de la modification de l'objet dans le temps et dans l'espace, qui deviennent importants pour l'expérimentation physique. Mais étant donné, que l'objet qui existe est déjà conditionné par un acte de compréhension et de jugement non-temporel et volitif, il en

³⁶⁷⁾ LESSING : *E. u. A.*, p. 118, cf. LESSING : *Studien zur Wertaxiomatik, Sonderabdruck aus dem Archiv für systematische Philosophie*. XIV, tome I 1908 Berlin, p. 70. LESSING : *Der Bruch in der Ethik KANTs*, Bern 1908, p. 6.

³⁶⁸⁾ LESSING : *Geschichte*, p. 118/119.

³⁶⁹⁾ LESSING : *Prinzipien der Charakterologie "Die deutsche Psychol."*, Karl Marhold, Halle 1926, chapitre 3.

³⁷⁰⁾ LESSING : *Geschichte*, p. 112/113.

³⁷¹⁾ LESSING : *Geschichte*, p. 117.

résulte que la conception de sa durée et de son mouvement dans l'espace et dans le temps — appartient aussi au domaine de l'intelligence volitive ³⁷²).

Le sujet de la physique théorique est le mouvement de l'objet et la recherche de la cause générale ou individuelle qui provoque ou effectue le mouvement d'une façon constante ou au moins calculable. La science de la mécanique est fondée sur le principe de l'inertie disant "que toute chose mobile reçoit et transmet des impulsions, mais qu'elle ne les crée jamais, c'est-à-dire qu'elle est sans Vie ³⁷³". Le concept de l'énergie et de la cause exclut ainsi le caractère qualitatif de la chose en observation. "Toute application du concept de l'énergie serait impossible, dès qu'un corps ayant un mouvement droit et uniforme était capable de modifier de lui-même sa vitesse ³⁷⁴."

La conception de l'énergie, considérée comme la cause du mouvement en ligne droite, peut être déduite rétro-activement de la vitesse, avec laquelle l'objet se meut. Mais le calcul de la vitesse pré-suppose déjà le temps.

"Il est évident que le temps ne peut être mesuré que par la vitesse d'un processus, il est tout aussi évident que l'instrument de la mesure doit être d'ordre chronologique ³⁷⁵." Mais abstraction faite de cette difficulté d'une si grande portée pour la science, c'est toujours au fond — et c'est là la caractéristique la plus essentielle de la conception mécanique — "la croyance dans la réalité du nombre ou, si l'on préfère, dans l'application du nombre sur la réalité ³⁷⁶", qui a rendu possible la construction de ce monde spatial-temporel, dominé par le nombre.

"L'homme pour faire de la science a besoin d'un schéma de la pensée humaine. Le schéma d'ailleurs dit toujours : La réalité doit être conçue comme une modification ou une fonction, qui se manifeste dans une donnée stable — ou inversement : La réalité doit être conçue comme un substrat (une constante), dans lequel la modification ou la fonction se manifestent. Ainsi tout objet est un objet en mouvement (pour la pensée). Et tout mouvement se manifeste dans un objet (pour la pensée) ³⁷⁷."

Cependant au cours de la victoire de la philosophie mécanique en Europe et en Amérique le substrat du mouvement (la substance, la matière) s'est volatilisé. Il est devenu une fantasmagorie métaphysique au profit d'une conception du monde en mouvement — et nous voilà arrivés à un point de revirement où la négation d'une réalité stable nous met devant une métaphysique foncièrement nouvelle. "L'idéal du grand nombre d'écoles soi-disant anti-métaphysiques, telles que le positivisme, le relativisme, le pragmatisme etc. semblait se nommer "action pure sans agent". Le temps moderne semblait avoir la tendance à dissoudre tout en mouvement. Nul mot n'était plus en vogue que : processus, fonction, développement, action, activisme, des mots qui tous ne représentent que le vide ³⁷⁸ ³⁷⁹."

³⁷²) KLAGES: *G. a. W. d. S.* II, p. 722.

³⁷³) *Ibid.* p. 699.

³⁷⁴) *Ibid.* p. 699/700.

³⁷⁵) KLAGES: *G. a. W. d. S.* II, p. 702.

³⁷⁶) *Ibid.* p. 709.

³⁷⁷) LESSING: *Geschichte*, p. 166.

³⁷⁸) *Ibid.* p. 176.

³⁷⁹) *Ibid.* p. 168 p. e. : "science de l'âme sans âme" (WUNDT), "énergétique sans énergie" (OSTWALD). "Mon moi n'est rien d'autre que la totalité de mes fonctions organiques" (MACH).

Avec cette attitude le dernier pas de l'action arbitraire de la conscience européenne est logiquement accompli. La décolorisation du phénoménal (processus déjà commencé par les Eleates) au profit du nouménal, la résorption de l'Être par l'Esprit pur se termineront par le gouvernement du nombre. Son expression la plus conséquente est la physique de relativité et la théorie atomique, c'est-à-dire la déconcrétisation (*Entsinnlichung, Entlaugung*) du monde au profit de la formule absolue.

LESSING³⁸⁰) emploie pour ce processus un terme de BOUDDHA : "*satosatessa*" (*Wesensentwesung*, disqualification) ou le titre du livre de NASIR EDDIN : "*Tot al kelam*" (dépouillement du verbe). Le chemin de la science est une décolorisation du sensuel ou du phénoménal. La théorie des couleurs de GOETHE de même que celle de SCHOPENHAUER p. ex. : est purement phénoménale, elle ne dépasse pas le premier plan de notre champ optique. Derrière lui se trouve au second plan l'optique des vibrations de GALILÉE, au troisième plan l'électro-physique de MAXWELL et FARADAY — correction des théories de NEWTON et HUYGHENS — encore accessible aux sens, au quatrième plan la théorie des mouvements purs — renouvellement de la mécanique de NEWTON —, au cinquième et sixième plan dans une dernière abstraction enfin la mathématique pure et la physique de relativité ; cette mathématique, remplaçant la mécanique classique de NEWTON, ne reconnaît le monde qu'en tant système que de relations entre des valeurs approximatives ; elle ne laisse subsister que l'Esprit absolu.

Le système du monde mécanique est basé sur la croyance dans la calculabilité de la réalité — et cette calculabilité étant le résultat de la modification par la pensée transforme la donnée élémentaire en un objet mesurable, "en une variété ou en une pluralité de la quantité initiale soit grandeur définie soit énergie posée³⁸¹)". Le problème du temps et de sa mesure surgit de nouveau. Car si notre conscience du temps, à l'aide de laquelle nous mesurons, s'orientait de son côté sur la vitesse (ou l'énergie) de l'événement en observation, il n'y aurait pas de temps absolu.

D'autre part, si le temps devrait être considéré par nous comme une grandeur établie (analogue à l'énergie), il nous faudrait mesurer (subdiviser) cette grandeur par un acte de la pensée, qui de son côté lui non plus ne pourrait être temporel.

Ainsi le temps conscient n'existerait en aucune façon — à l'exception du "maintenant", qui n'est pas à proprement parler de l'ordre du temps. Ensuite, pour pouvoir penser un pareil acte de la pensée comme étant non-temporel, nous serions forcés de pré-supposer un temps vécu (pré-phénoménal), dans lequel l'acte non-temporel de la division du temps pourrait s'effectuer. Mais, dès que nous supposons que le temps pré-phénoménal coule sans cesse, il n'y aurait plus d'actes non-temporels, car eux aussi coulent avec le temps et alors "devraient être pris dans le courant vivant jusqu'aux formes apriori (catégories de l'intuition sensible), au milieu desquelles et en raison desquelles la réalité de la conscience prend corps. Ces catégories représenteraient pour ainsi dire les organes de la Vie destinés à la rendre consciente d'elle-même et se trouveraient ainsi dans le courant³⁸²)". Cela mène au paradoxe : "A. Le temps est une

³⁸⁰) LESSING: *E. u. A.*, chapitre XXII.

³⁸¹) LESSING: *Geschichte*, p. 143.

³⁸²) LESSING: *Geschichte*, p. 143.

catégorie pour saisir l'“*Erleben*”. B. Saisir la Vie est en lui-même “*Erleben*”³⁸³⁾.”

Si au contraire nous définissons le temps, conformément à la mécanique classique, comme absolu, le substrat, dans lequel le temps se manifeste pour nous, doit être extra-temporel et ainsi le temps lui-même ne serait plus absolu — et si le substrat se trouve dans le temps, par quel moyen serait-il possible de mesurer le temps lui-même ?

Car, ou un objet observé est apriori dans le temps et alors l'acte de compréhension devient impossible, puisqu'on ne peut jamais saisir l'objet lui-même, ou ni l'objet ni l'acte de sa compréhension ne sont dans le temps, et alors le temps est un aspect, sous lequel nous apercevons un substrat extra-temporel à l'aide d'un acte extra-temporel.

Or, il n'y a qu'un temps absolu. Car ou le temps est préphénoménal et alors on ne peut envisager l'extra-temporel sans avoir vécu d'une façon élémentaire le temps absolu — ou, le temps est une forme de notre entendement intuitif — et alors il est certainement absolu. Il s'en suit qu'il faut toujours pré-supposer le temps absolu et irréductible pour pouvoir prouver sa relativité.

Après tout ce que nous avons exposé, il ne nous reste plus qu'à conclure que la réduction de ces paradoxes ne peut être effectuée que par une séparation principielle entre d'une part l'élément de la Vie non-temporelle et la vérité absolue extra-temporelle de l'autre part.

Seulement dans la réalité de la conscience nous pouvons parler de temps. Les concepts “absolu” et “relatif” pré-supposent déjà la conscience comme juge de toute relativité. Le mot “temps” est dépourvu de tout sens, si on ne le conçoit pas comme temps mesuré, appliqué à un objet. On ne peut poser la question de la qualité du temps autrement qu'en le saisissant comme une grandeur mesurable, c'est-à-dire en tant qu'instrument de la mécanique. Il est la vitesse *sine qua non*. Le temps ressort uniquement de la déformation d'un objet conçu en tant qu'extra-temporel, mais pourtant uniformément accéléré dans la totalité du monde. Même si on s'appuie sur l'hypothèse d'un temps absolu, ce temps ne peut se manifester autrement que relativement à un objet en mouvement et à sa distance d'un lieu fixe. Toutes les autres formes du temps imaginables ne sont pas proprement temporelles.

C'est pourquoi l'argument de KANT : “Les objets peuvent disparaître dans leur totalité, mais le temps en tant que condition de leur existence ne peut être aboli³⁸⁴⁾,” est bien problématique, puisque sans objets nous ignorions tout de la progression temporelle.

Le temps s'observe uniquement dans la transformation d'un objet, lequel dans son concept pur est essentiellement extra-temporel. Le temps n'existe donc nullepart en dehors de notre entendement³⁸⁵⁾.

La distinction entre le temps inconscient (la durée bergsonnienne) et le temps mécanique spatial — est donc la même que celle entre la

³⁸³⁾ LESSING : *Geschichte*, p. 144.

³⁸⁴⁾ KANT : *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p. 58.

³⁸⁵⁾ LESSING : *E. u. A.*, p. 28/29 : Le temps mécanique est déjà formé et peut être représenté par une construction graphique. Le temps de la Vie, s'il existe, “ne peut même pas être représenté par l'imagination. Car pour l'évolution de la Vie, on ne trouve nulle image prise dans l'expérience. La totalité de l'élément de la Vie n'est pas représentable comme pyramide, ni comme tronc, filet, cône etc. Il n'est pas comme le courant de la conscience une oscillation ou une fluctuation. Mais comme les vagues de l'océan indirigeables.”

Vie et la réalité de la conscience. Mais le temps mesurable de la science, seule, constitue le sujet d'une définition, car elle est valable dans le seul domaine, où des définitions de l'existence, de la durée observée, bref du temps ont un sens.

Toute énonciation dépassant la sphère de l'expérience, de la conception intellectuelle et du calcul mécanique, pour approfondir par des méthodes scientifiques la démonstration phénoménologique des trois sphères, conduit à la métaphysique. Il est évident que dans ce cas le terme "métaphysique" n'a rien à faire avec ce que les représentants du positivisme comprennent sous lui.

V. L'impossibilité d'une philosophie de la Vie

Vouloir expliquer le monde, l'Être en général, par la relation sujet-objet menerait pour toujours dans l'impasse d'une théorie inconsistante. En reconnaissant que la réalité de la conscience est uniquement un monde intermédiaire pensé, donc artificiel, un produit de l'action humaine au delà de la Vie et en deçà de la vérité absolue et cela malgré son objectivité (car où trouverait-on une objectivité en dehors de la pensée ?), nous nous adonnons évidemment à la métaphysique dans le sens des kantien³⁸⁶).

Autrement toute psychologie bien comprise étant science de l'Âme, toute philosophique de l'existence étant science anthropologique seraient déjà métaphysique et cette conception est de plus en plus répandue. Nous ne nous permettons nullement de critiquer les tendances métaphysiques contemporaines, puisque nous mêmes, du point de vue gnoséologique, faisons aussi de la métaphysique. Cependant il faut, au nom de la science exacte, s'abstenir de définir intellectuellement ce qui est en dehors de la conscience ³⁸⁷⁾ ³⁸⁸⁾.

Comme les écrivains romantiques allemands l'ont reconnu : Le mystique et le poète sont les véritables avocats de la philosophie de la Vie. La philosophie exige une séparation conséquente des domaines impénétrables par la raison, c'est-à-dire non-assimilables par la réalité de la conscience, de ceux exprimables et compréhensibles. L'explication soit philosophique soit psychologique de la façon dont l'Esprit a pu naître de la Vie, dont l'Esprit a pu envahir la Vie, dont la réalité de la con-

³⁸⁶⁾ LESSING : *Geschichte* 1927, p. 170 : "Toute science consciente, toute réalité de cette conscience humaine, y compris toutes les conceptions de l'histoire et aussi toutes celles de la philosophie dite de la Vie, sont et seront toujours : mécanique et mécanistique, c'est-à-dire création du sujet tendu vers l'objet."

³⁸⁷⁾ H. POINCARÉ : *La valeur de la science*. Paris 1932, p. 215/216 : "C'est là le point faible de cette philosophie ; si elle veut rester fidèle à elle-même, elle épuise sa puissance dans une négation et un cri d'enthousiasme. Cette négation et ce cri, chaque auteur peut les répéter, en varier la forme, mais sans y rien ajouter. Et encore ne serait-il pas plus conséquent en se taisant ?"

³⁸⁸⁾ H. RICKERT : *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1922, 2^e ed., p. 109 : "Comprendre la Vie, ne veut pas dire : saisir la réalité immédiate de la Vie." p. 112 : "Des concepts de la Vie ne sont pas des concepts vivants."

science est conditionnée par la Vie et l'Esprit évolue déjà complètement sur le plan de la réalité de la conscience. Et ainsi posé le problème d'une philosophie de la Vie n'est pas soluble ³⁸⁹⁾ ³⁹⁰⁾ ³⁹¹⁾.

Chapitre V

LE SCEPTICISME HISTORIQUE

L'élément de la Vie auquel nous participons en le vivant et que nous percevons aux rares moments de la détente et de l'extase est intemporel et nullement mesurable par les instruments de la mécanique. Le domaine de la vérité, de la logique, de la mathématique pure, des axiomes éthiques est aussi intemporel, car il présuppose tout calcul et toute mesure. Il s'en suit que l'histoire ne peut exister que dans la réalité de la conscience ³⁹²⁾.

L'histoire en tant que science connaît des événements évoluant dans l'espace et dans le temps, événements représentés et rangés dans une continuité, dans un écoulement, ou dans n'importe quel autre mode ana-

³⁸⁹⁾ Th. LESSING: *Geschichte*, p. 174; *E. u. A.*, p. 14.

³⁹⁰⁾ H. RICKERT: *Die Philosophie des Lebens*, op. cit. p. 113.

³⁹¹⁾ Cf. LESSING: *E. u. A.*, 1930 chap. 23 § 3, p. 297: "Il n'y a rien qu'on ne pouvait appeler Vie." Cette thèse amère démontre la position de LESSING qui a déjà surmonté la "*Lebensphilosophie*". Sa conclusion s'oppose d'ailleurs nettement à celle de RICKERT qui parle d'"une vie sensée qui doit être toujours quelque chose de plus que la seule Vie" (*Die Philosophie des Lebens* op. cit. p. XI) —, et dont le sujet philosophique est "notre vie que nous vivons . . ." (*Ibid.* p. 180 sq.) (Il y comprend notre existence entière, c'est-à-dire et la Vie et l'Esprit devenus conscients dans la personnalité.)

Pour bien élucider la pensée de LESSING, nous distinguons avec LERSCH (*Lebensphilosophie der Gegenwart*, Berlin 1932, p. 2/3) entre quatre significations d'une "*Lebensphilosophie*":

- 1° Philosophie de la Vie comme philosophie pour la Vie. (Guérison par la sagesse et application de la philosophie à la vie quotidienne) (Graf KEYSERLING, August MESSER, Johannes MÜLLER etc.).
- 2° Philosophie de la Vie en tant que recherche du sens de la Vie humaine. (Anthropologie, situation de l'homme dans l'Univers) (p.ex.: NIETZSCHE, SCHELER, HEIDEGGER, GROETHUYSEN, JASPERS, SPRANGER et la plupart des philosophes modernes).
- 3° Philosophie de la Vie comme philosophie de la Vie organique (Vitalisme, Neo-vitalisme) (DRIESCH, v. UEXKÜLL).
- 4° Philosophie de la Vie comme philosophie de l'"*Erleben*". (Intuitionisme, philosophie de l'inconscient) (BERGSON, DILTHEY, SIMMEL, KLAGES, JUNG etc.).

Quoique ces quatre points ne soient pratiquement guère discernables, nous pouvons dire que la première conception n'a aucun sens philosophique, que la deuxième négligeant en grande partie les présuppositions gnésologiques ne sert qu'à une typologie des attitudes "mentales", que la troisième n'entre pas en cause étant une branche de la science biologique, qu'enfin la dernière, du moment qu'elle quitte le biais phénoménologique, devient ou mysticisme ou psychologie. C'est cette dernière conception que RICKERT attaque en faveur de son système qui s'approche de la deuxième signification ci-dessus mentionnée. Le mérite de LESSING est d'avoir reconnu le premier la nécessité d'une terminologie distincte.

³⁹²⁾ Si nous parlons d'"histoire" nous visons donc toujours la science historique parce qu'il n'y a pas d'"histoire" en dehors de notre conscience. Autrement il fallait appeler le "*Geschehen*" (ce qui se passe dans l'Univers): histoire. LESSING: *Geschichte*, 1927, p. 47. La différence entre "*historia*" et "*historificatio*" est à peu près la même que celle entre religion et théologie. LESSING: *Ibid.* p. 46, p. 98.

logue, mais toujours représentés et non perçus comme données immédiates. Il n'y a pas d'histoire scientifique concevable en dehors du temps mécanique, si elle aspire à un groupement raisonné d'événements ordonnés, et l'ordre temporel et spatial n'est valable que dans la sphère de la réalité de la conscience.

Notre étude de l'anti-progressisme exige un examen de la philosophie de l'histoire, car si nous parlons du progrès, nous sousentendons uniquement progrès dans l'histoire³⁹³). Pour élucider les conditions psychologiques de l'idée de progrès, il nous faudra d'abord arriver à des conclusions dans le plan de la théorie des trois sphères.

I. Le mirage de l'histoire

Il convient de distinguer dans le terme "anti-progressisme" le progrès réel d'une part, en tant que constituant un problème gnoséologique, et d'autre part l'idée du progrès telle qu'elle a été développée dans les différentes écoles philosophiques européennes, cette dernière étant un problème historique à traiter par la psychologie.

Dès que nous nous plaçons au point de vue de la théorie des trois sphères, nous nous trouvons en conflit avec les théories philosophiques de l'histoire qui en donnent la définition suivante : "La science de l'histoire est la science qui examine et représente dans une connexion causale les données de l'évolution de l'homme en tant qu'être social, dans son activité individuelle, typique et collective³⁹⁴)." "Et ainsi nous pouvons provisoirement définir sa tâche et son but comme suit : Elle veut, dans une connexion plausible de causes à effets, et guidée par le principe de la différenciation, démontrer la variété des formes individuelles dans leurs manifestations singulières et uniques³⁹⁵)."

L'hypothèse qui préside à cette définition est la suivante : "Si nous supposons que l'histoire n'était pas dirigée par des forces constantes, soumises à des lois définies, elle serait un chaos absolu, un zigzag d'incidents progressifs ou regressifs. Elle ne donnerait plus comme elle le fait, pour un observateur naïf, l'impression d'un organisme vivant³⁹⁶)."

Mais nous, qui l'approchons par la voie de la gnoséologie, cette frayeur du chaos ne nous retient pas. Loin d'être des observateurs naïfs, nous avouons dès le début, que nous doutons absolument de la possibilité même d'une science de l'histoire. Et si un sociologue moderne nous dit : "Quelque difficile à pénétrer que soit une personnalité historique de même qu'un phénomène météorologique ou astronomique, en raison de la com-

³⁹³) Nous entendons par la suite sous "progrès" : "Transformation graduelle du moins bien au mieux . . ." (LALANDE: *Vocabulaire op. cit.* tome II, p. 638 "progrès B.") = *Fortschritt*. L'autre sens (A. du Vocabulaire) n'est pas usité en allemand. Si nous parlons donc de "Marche en avant, mouvement dans une direction définie" (LALANDE: *Ibid.* p. 638 A.), nous dirons on "progression" ou "marche en avant". (Voir aussi BERGSON: *Essai sur les données immédiates . . . op. cit.* p. 85.) Quoique ces deux applications du même mot en français (voir aussi "sens") rendent déjà compte de l'orientation mécanique de toute science, il nous faut partir de la terminologie allemande.

³⁹⁴) Ernst BERNHEIM: *Lehrbuch der historischen Methode*, Lpz. 1905. p. 6.

³⁹⁵) Georg MEHLIS: *Lehrbuch der Geschichtspphil.*, Halle 1915, p. 128.

³⁹⁶) Paul BARTH: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 2^e éd., I, Halle 1915, p. 49.

plexité de ses conditions ambiantes et de sa distance dans le temps, elle n'est pas inexplicable et il est impossible qu'elle le soit, car il nous faudrait alors renoncer à la science³⁹⁷⁾ ;” cette perspective même ne doit pas nous intimider. Nous avons l'intention de renoncer à l'histoire en tant que science, et en cela nous nous trouvons en contradiction avec la presque totalité des philosophes.

Nous fondons notre réfutation de l'histoire, avant tout, sur la remarque qu'il ne peut être question d'un temps proprement historique, et qu'ainsi la connaissance historique ne peut être d'un autre ordre que celle des sciences physiques. Or, il y a entre l'histoire et les sciences physiques une différence essentielle en ce qui concerne l'importance du temps.

Dans les sciences physiques le temps n'est pas une condition essentielle de l'expérience, tandis que dans l'histoire, le temps est le facteur déterminant. Le temps dans lequel nous déterminons les événements historiques n'est nullement la durée psychique, c'est-à-dire le temps propre au courant de l’*“Erleben”*, car “puisque l'histoire pose des objets, elle a déjà quitté le domaine de la vision vécue, qui est exempte de la relation sujet-objet³⁹⁸⁾.”

L'objet de l'histoire est donc aussi peu immédiat que celui de la mécanique. “La discrimination de NEWTON entre le temps comme progression et le temps comme courant veut dire, que le temps et avec lui la succession dans le temps ne seraient représentables que sous la forme d'une connexion linéaire universelle. Et c'est avec cette thèse que commença la confusion fatale de la réalité de la conscience avec la réalité métaphysique (l'Être ou la Vie). Car l'histoire universelle ne se présente que dans l'ordre d'une construction grossièrement bâclée, rétrécie, et abstraite de l'univers³⁹⁹⁾.”

“J'affirme par conséquent que l'histoire n'est aujourd'hui (en tant qu'elle prétend au titre de science) que l'aspect subjectif et sentimental de la mécanique générale⁴⁰⁰⁾.” Les vues précédentes sur l'essence de l'objet et sur la réalité de la conscience auront suffi à détruire la conviction naïve que l'histoire saisit et expose la réalité de la Vie. Et comment une vision du devenir historique serait-elle possible, puisque dans l'histoire il n'y a rien à “voir”, mais seulement à “savoir”, qu'il ne s'agit que de posséder quelques dates posées dans le temps et dans l'espace ?

La perception d'incidents passés compliquée par les problèmes psychologiques de la mémoire, de la reproduction etc. doit être encore beaucoup plus difficile que la perception d'un objet quelconque dans le présent, et cette perception exige déjà un acte spirituel d'identification qui est en lui-même problématique au point de vue gnoséologique.

Tant qu'on veut considérer l'histoire comme une science qui doit transmettre des connaissances, il faut clairement souligner que toute connaissance est régulièrement soumise au problème gnoséologique de la confrontation sujet-objet. La “réalité” d'un événement historique se ramène à son objectivité, puisque la constatation du simple incident, et, plus encore, son intégration dans la succession temporelle, exigent l'activité de l'Esprit. L'histoire scientifique ne saisit donc aucunement la réalité de la

³⁹⁷⁾ Paul BARTH: *Die Phil. der Geschichte* etc., *op. cit.* p. 61.

³⁹⁸⁾ LESSING: *E. u. A.*, p. 29.

³⁹⁹⁾ *Ibid.* p. 29/30.

⁴⁰⁰⁾ LESSING: *Geschichte*, p. 50.

Vie, puisqu'elle ne se contente pas simplement de l'identification d'un fait arrivé et perçu à une époque définie, mais au contraire qu'elle poursuit en plus sa signification (son sens), c'est-à-dire qu'elle veut l'intégrer dans une certaine série temporelle et causale dont la finalité est le point "maintenant".

Si la réalité de l'histoire ne dépend pas autrement du sujet appréciant que n'en dépend la réalité du monde en général, un scepticisme gnoseologique pourrait les nier toutes les deux, étant bien entendu que notre connaissance de la nature précède notre savoir historique et non l'inverse, comme on le pense ⁴⁰¹).

Nous disons donc : l'histoire en tant que science est fondée sur les données du monde spatial-temporel sur l'expérience d'un sujet conscient. Cependant, cette expérience est graduellement différente de celle de la science de la nature.

Croire à l'histoire, signifie uniquement croire à l'expérience d'un temps passé, c'est-à-dire croire à de souvenirs et à de traditions. Mais s'il est vrai que nous pouvons avoir une confiance presque absolue dans certaines expériences de la science de la nature en raison de l'induction ou de jugements fondés sur l'observation directe, cette confiance se fonde sur l'exactitude de nos méthodes permettant des vérifications constantes.

L'objectivité de la science de la nature est du domaine de l'intelligence — et telle est selon KANT toute objectivité. La science historique seule n'a pu se défaire du réalisme naïf supposant que les faits qu'elle étudie s'offrent sans aucune recherche gnoseologique par le simple fait de leur avènement, preuve suffisante, croit-on, de leur réalité.

Les bases psychologiques de cette superstition qui, comparée au doute scientifique, n'en apparaît que plus étrange, seront traitées par la suite.

II. Incident et événement

Supposons l'existence effective des incidents démontrables dans le monde transcendant, certainement ces incidents ne seront pas dans leur totalité identiques à l'histoire ni à la science en général.

Une grande partie des événements perçus ne devient jamais objet de la science pour des raisons pratiques à cause de leur peu d'importance. En principe, tous les événements pourraient devenir objets de la science, mais tout domaine traité exige une sélection spéciale. Le problème spécifique des sciences physiques est essentiellement l'établissement de lois universelles applicables à la totalité des objets considérés. Pour distinguer donc les buts des sciences physiques de ceux des sciences historiques, on dit que le problème de l'histoire est l'appréhension de l'événement dans sa singularité individuelle et son enchaînement avec autres événements.

Cependant, cette distinction entre la pensée scientifique en général et la pensée historique qui poursuit l'individuel, sur laquelle RICKERT fonde ses recherches ⁴⁰²), est indéfendable. On rencontre en effet dans

⁴⁰¹) A. DYROFF: *Zur Geschichtslogik*, I. *Historisches Jahrbuch*, tome 36, München 1915, p. 729: "Wie sollten ferner geschichtliche Ereignisse als traumhafte Ereignisse unseres Ich entstehen können, wenn sie, um "Geschichte" zu sein, nicht Kinder einer dichterischen Phantasie sein dürfen?"

⁴⁰²) RICKERT: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1915, p. 108.

les recherches du domaine de la science physique des méthodes procédant par singularisation, et inversement des problèmes historiques peuvent être traités par généralisation ⁴⁰³).

Ce qui nous intéresse dans cette dispute méthodologique, c'est qu'il est évident que toute considération scientifique d'un objet doit l'enliser dans un système de conceptions définies, et cela montre à nouveau le caractère volitif et artificiel de la science — et les bases arbitraires de nos points de vue.

Évidemment il ne suffit pas qu'un événement soit réel pour lui assurer son caractère historique, la qualification historique n'étant qu'un mode de considération spéciale d'un objet reconnu. Nous qualifions aussi de "réel" tous les objets du "maintenant" sans qu'on puisse raisonnablement les qualifier d'historiques. Un objet ou un incident conçu dans le maintenant nous paraît d'une réalité beaucoup plus efficace (si on peut parler de degrés dans une réalité) qu'un objet (incident) plus éloigné dans le temps. Cette confiance dans la réalité actuelle nous paraît plus fondée, parce que nous pouvons la contrôler nous-mêmes par nos sens. Bien que cette réalité (objectivité de l'objet) ne puisse jamais être conçue en évidence, la conviction de la connaître synthétiquement, d'une façon plus approximative pour l'avoir rencontrée dans le rayon de notre expérience personnelle, lui prête une probabilité beaucoup plus réelle que celle attachée aux faits passés.

De même que toute apparence de réalité des connaissances empiriques peut être réduite à des facteurs psychiques, aucune science traitant de la réalité n'est exempte des facteurs psychiques de sens. Chaque réalité étant empirique et synthétique n'est donc saisissable qu'approximativement. Du point de vue psychologique, on constate une objectivité plus ou moins approximative de la réalité de l'objet. Réalité approximative signifie donc connaissance approximative d'un objet par un sujet. On ne pourra jamais saisir l'existence de cet objet, parce que notre connaissance vise un monde qui se reflète ou qui se communique à nous d'une autre façon qu'il existe en soi.

Le problème de l'objectivité existe donc aussi bien pour la science de la nature que pour la science de l'histoire. Les événements historiques dépendent des incidents indifférents par leur nature. Un incident quelconque peut devenir un événement historique par un procédé spirituel et volitif, dont nous sommes les auteurs.

Toutes les théories sur l'"*Erleben*" et l'intuition immédiate de phénomènes historiques (tels que "État", "société", "civilisation") n'ébranleront pas cette conviction qu'il faut d'abord concevoir l'incident pour pouvoir parler d'un événement. Puisque nous avons démontré que toute réalité est une position factice de la conscience arrêtant le courant de la Vie par une réflexion — et que la science n'existe que dans le domaine de la pensée, pourquoi ne pas reconnaître résolument l'absence d'une conception immédiate dans l'analyse historique ?

On croit que l'histoire n'est saisissable qu'en la vivant et en la comprenant, et que cette discipline est fondée sur la sensibilité, pour ainsi dire sur l'instinct de l'historien. On prétend qu'il doit avoir reçu dans une intuition le "phénomène primaire" d'un organisme historique pour

⁴⁰³) E. BECHER: *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München 1921, p. 136, p. 142.

LESSING: *Geschichte*, p. 57/58.

le savoir. Il n'est pas à nier que pratiquement l'historien doit être un artiste, qui crée par sa compréhension sensitive des tableaux historiques, mais d'autre part cette compréhension pré-suppose un ensemble de faits légués et appris par lui, c'est-à-dire d'incidents neutres à l'égard de l'histoire.

Qu'est ce qui constitue les faits de la réalité historique ? Comment les événements objectivement historiques se distinguent-ils de faits objectivement non-historiques ? Évidemment la différence réside dans la façon spéciale de poser le problème.

La méthode spécifiquement historique range un incident quelconque dans une combinaison préalablement déterminée, dans laquelle cet incident en devenant événement doit avoir un lieu.

III. La pensée quantitative et l'histoire

Cette combinaison raisonnée doit être autre chose qu'une simple ordination temporelle, valable pour tous les incidents, d'autant plus qu'il faut un observateur pour décider de la simultanéité historique, c'est-à-dire de décider sur quelle donnée il désire calculer le temps.

Tout incident dans un temps écoulé peut donc devenir historique, s'il rentre dans le cadre, c'est-à-dire s'il fait partie du rayon du problème traité. Réalité historique signifie : événement objectif d'un temps écoulé, classé intentionnellement et raisonnablement dans un ordre qui est défini par le problème en question. P. ex. : la pomme qui donna à NEWTON l'intuition de la loi de la chute des corps n'est en tant qu'événement (incident) objectif, dans n'importe quel autre moment ou endroit simplement une pomme, appartenant de par sa nature organique à la botanique, de par sa cohésion plasmatique à la science des cellules, à la biologie en général. Elle devient événement physique dès qu'elle est posée en exemple pour des processus de mouvements.

Il en est tout autrement, si on veut la considérer comme pomme historique. On décrète alors que cette pomme appartient à une région significative (*Sinnbereich*) toute différente, soit à celle de l'évolution des idées scientifiques — soit à celle des anecdotes autour des grands savants etc. Donc l'histoire n'est pas caractérisée par des objets réservés à sa recherche, mais ses problèmes spécifiques partent de données déjà saisies, qui sont, bien entendu, non-historiques au moment de leur première compréhension. Il est clair que pour NEWTON la chute de la pomme n'était pas un événement historique. Il faut donc un acte postérieur pour classer une observation spontanée ou conçue pour rendre ainsi cette observation importante pour son nouveau milieu significatif — et l'arbitraire de la combinaison de groupes d'événements pour ériger un système est seule limité par la logique de leur connexion interne.

L'universalité des idées qui unissent les parties d'une discipline dépende de la clarté logique, avec laquelle leur méthode s'oriente. La mécanique comme type de science exacte correspond le plus largement à ces conditions. "Le physicien se voit en face de quantités non orientées, qu'il mesure, examine et classe. Les quantités sont exprimables par le nombre, soumises aux causes saisissables par de concepts et formulables par de lois . . . Toute loi est un connexe quantitatif — ou comme s'exprime

le physicien : tout les événements physiques évoluent dans l'espace . . . , mais les impressions historiques sont en dehors du domaine des quantités ⁴⁰⁴⁾.”

Nous déduisons donc que les phénomènes historiques ne sont pas sujets au groupement quantitatif des nombres ni soumis aux causes saisissables ni formulables par de lois.

Pour retourner à l'exemple de la pomme : On peut à chaque instant renouveler l'observation de la chute et ainsi formuler la loi de l'attraction des masses sur n'importe quelle pomme. C'est pour cette raison que la loi est qualifiée de loi et non de règle. Elle est applicable sans exception dans toutes les expériences sur la chute des corps. Au point de vue de la science physique, la pomme était un exemple quelconque pris dans un grand nombre d'autres exemples contrôlables . . . et c'est pourquoi la loi physique parle de l'attraction des masses et non de pommes tombantes. Cette formule a droit d'être considérée comme éternellement valable et elle atteint graduellement la validité de propositions logiques ou mathématiques.

Mais cette approximation exige une correction graduelle et continue de l'expérience empirique — ou, autrement dit, une déconcrétisation progressive de l'expérience soumise aux sens, et cela grâce à sa reproduction arbitraire infinie et à la régularité des processus observés. Éliminer les conditions accidentelles et acquérir une perception de plus en plus parfaite est la tâche propre à la science exacte. Au moyen des déductions logiques elle peut atteindre au plan des vérités logiques.

Si nous comparons ce processus de la décolorisation de la réalité dans les sciences physiques avec les événements multicolores de l'histoire, nous pourrions croire : l'action destructive de l'Esprit et la plénitude de la Vie vont se trouver face à face ⁴⁰⁵⁾. Mais nous avons déjà démontré l'erreur d'une histoire “vivante”. Le fait qu'il n'y a pas dans l'histoire (nous ne parlons pas ici de la sociologie) de lois générales pareilles à celles de la science physique, nous amène plutôt à conclure que l'histoire n'est ni une science proprement dite ni une réalité vivante.

“Les vérités des sciences naturelles résident dans la connaissance, grâce aux mêmes effets, des causes d'un fait. Les vérités des sciences historiques au contraire résident dans la qualification d'une nouveauté dans les causes d'un événement, grâce à leur effet spécial ⁴⁰⁶⁾.” L'histoire s'occupe de faits singuliers pour les situer par rapport à d'autres, les ranger en tant qu'événements nouveaux dans une série ordonnée. L'incident de par sa nature n'est pas réversible et ne se reproduit jamais. Il n'y a donc pas d'expérimentation possible. Les monuments, le témoignage, les documents sont les seules sources de cette science.

Tandis que la méthode physique élimine — autant que possible — la part de personnalité de l'observateur (soit par le calcul, soit par des appareils), cette influence personnelle reste un facteur inévitable dans l'histoire.

⁴⁰⁴⁾ O. SPENGLER: *Der Untergang des Abendlandes*, 33^e — 47^e éd., München 1923, tome I, p. 136.

⁴⁰⁵⁾ Fritz NEEFF : *Gesetz und Geschichte*, Tübingen 1917, p. 35 : “L'importance de la singularité d'un événement réside à la fin des fins dans sa nouveauté essentielle. C'est sa nouveauté qui donne au simple fait son caractère d'événement historique.”

⁴⁰⁶⁾ Fritz NEEFF : *Gesetz und Geschichte*, op. cit. p. 39.

Abstraction faite de l'exactitude ou de l'inexactitude des documents, la confusion de l'histoire et de la psychologie comporte un danger. La situation primordialement vécue est transformée par la distance temporelle en une expérience postérieure de caractère fondamentalement différent. En plus, même si nous nous trouvons devant un historien d'une parfaite impartialité de jugement, le problème subsiste de définir le caractère essentiellement historique ou non-historique d'un incident passé.

"Rendons-nous compte que jamais un incident organique ne se répète une seconde fois (c'est uniquement le concept de cet incident qui reste identique pour nous) — et de même qu'aucun être vivant ne peut être reproduit par une méthode mécanique ; rendons-nous compte que l'histoire s'effacerait, comme s'effacerait un conte de fées, s'il n'y avait plus de mères qui racontent et d'enfants confiants qui écoutent ⁴⁰⁷)."

"Si j'enregistre p. ex. : que ce matin de bonne heure un araignée traversait ma main, et qu'en ce moment un nuage clair passait dans le ciel bleu, tout le monde comprendra que ces enregistrements ne sont pas de l'histoire. Simplement, parce qu'ils sont dépourvus d'intérêt ⁴⁰⁸)."

"D'autre part en approfondissant cette idée on pourrait peut-être ajouter que tous ces enregistrements pourraient néanmoins devenir historiques, pourvu qu'ils fissent partie d'une "destinée" et "jouassent un rôle" en liaison avec elle. Dans ce cas cet incident isolé, irrégulier, accidentel et purement personnel revêtirait une signification plus qu'accidentelle, plus que personnelle — et par cela même il serait transformé en un événement historique. Mais on peut ajouter que cette importance et cette interprétation significative (*Sinngebung*) peuvent être prêtées à n'importe quel incident. Rien n'est si indifférent, si accidentel, qu'il ne puisse devenir un élément dramatique de l'histoire. D'autre part rien d'aussi rare et d'aussi énorme soit-il, ne devient de l'histoire par le simple fait qu'il se produit ⁴⁰⁹)."

IV. Sélection et logification

"Ni le caractère apriori du temps, ni l'exigence justifiée de réalité, ni le manque absolu de règles générales dans le domaine de la réalité historiques (telles que lois de périodicité, d'économie politique, d'impôts, de suicides etc.) ne nous donnent le droit de faire une distinction entre l'histoire et les sciences de la nature. Seule une quatrième qualité nous permet cette distinction, c'est que l'histoire se sert d'abord d'une constatation à son début purement scientifique (c'est-à-dire nullement distinguée du fait scientifique disant que tel incident arriva à tel endroit) pour transformer ensuite par son imagination ce simple incident en un destin plein de sens ⁴¹⁰)."

Et cette destinée est destinée humaine, c'est-à-dire sélection d'événements considérés comme les plus importants pour le vivant, choisis dans

⁴⁰⁷) LESSING: *Geschichte*, p. 17.

⁴⁰⁸) *Ibid.* p. 80.

⁴⁰⁹) LESSING: *Geschichte*, p. 80/81.

⁴¹⁰) *Ibid.* p. 81.

une immensité d'événements passés et enfilés sur la chaîne de la causalité ⁴¹¹⁾ ⁴¹²⁾ ⁴¹³⁾ ⁴¹⁴⁾.

La causalité historique n'est nullement liée à l'observation. Déjà par la suprématie accordée à certains incidents sur d'autres, cette causalité représente plutôt une interprétation artificielle qu'une explication de la relation des faits en grande partie ignorés. Il nous paraît superflu de faire en plus allusion à l'habitude d'expliquer les motifs qu'on prête aux héros historiques, puisque nous n'arrivons même pas par une psychologie du sujet vivant à une exposition de tous les motifs qui ont présidé à ses agissements. Nous avons déjà démontré que l'explication par la causalité est nécessairement une violation des faits réels. Bien plus, l'explication par la causalité des événements sélectionnés, ne peut être qu'une "*logificatio post festum*". Cela veut dire que des événements doivent être des événements importants et, en même temps, inquiétants, pour que l'on puisse expliquer par quelle raison ils se sont déroulés de cette façon et non d'une autre. Il existe un besoin psychique d'explication causale.

"La description historique démontrant comment naissent les guerres, les révolutions, les ruines d'états, l'écroulement d'empires et comment il était fatal que cela arrivât ainsi et pas autrement, et d'une façon générale la transposition d'une causalité présumée naturelle dans l'histoire de l'homme, — est scientifiquement parlant du même niveau que certaines théories sur les crises économiques, qui prétendent que la périodicité des luttes à la bourse est liée à l'apparition des néphéliens ou des protubérances. Le procédé, par lequel le besoin de trouver une causalité trouve satisfaction (en substituant un enchaînement causal à tout événement, indépendant de l'influence humaine, l'enchaînement le plus proche autant que possible —), ressemble absolument au procédé de l'indigène qui, tourmenté par des maux de dents, attaque à coups de poings le premier passant venu ⁴¹⁵⁾."

De cette façon la science historique se fonde uniquement sur la volonté de celui qui écrit l'histoire, car quelle que soit l'interprétation donnée aux causes, elle permettrait bien plus d'en déduire les tendances

⁴¹¹⁾ Ernst BERNHEIM: *Lehrbuch der historischen Methode* etc., Lpz. 1903, p. 3: "L'homme seul est le sujet de la science historique. Les faits ne deviennent sujets de la science historique qu'en tant qu'ils ont une importance pour l'évolution et l'existence de ces grandes communautés sociales et économiques, dont les hommes ont besoin pour exister sur la terre et pour se développer humainement." p. 6: "La science historique est la science qui étudie les faits de l'évolution de l'humanité et qui les expose dans une connexion causale."

⁴¹²⁾ Fritz NEEFF: *Gesetz und Geschichte*, op. cit. p. 27: "Le principe de la science naturelle nous paraît ainsi purement théorique, celui de la science historique d'une orientation anthropocentrique."

⁴¹³⁾ P. BARTH: *Die Phil. der Gesch.* etc., op. cit. p. 50: "Nous appelons 'historique' ce qui est important pour une société humaine; pour pouvoir lui donner la plus grande objectivité scientifique, il faut la considérer comme une quantité. Ce qui est important pour la Vie ne sera pas révélé autrement que par la Vie."

⁴¹⁴⁾ O. BRAUN: *Geschichtsphilosophie*, Lpz. 1921, p. 86/87, *Wissen und Forschen*, tome 12: "L'histoire souligne par sa sélection ce qui est important, c'est-à-dire l'élément agissant, comme on l'appelle souvent. Ce qui agit n'est donc clairement défini que par sa relation avec une connexion générale. Les valeurs qui permettent la sélection sont des valeurs de civilisation. L'historien ne pourrait commencer son travail, s'il ne se laissait guider consciemment par le principe de la relation des valeurs."

⁴¹⁵⁾ LESSING: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München 1919, p. 35.

de l'historien que la réalité du fait historique. "Nous avons vu que la constatation dans le temps, la "date" n'est pas de l'ordre de l'histoire. Mais que doit-il encore se produire à la date marquée, pour que ce qui arrive dans le temps (*zeitliches Geschehen*) puisse se changer en événement historique ? Un acte spirituel ! Mais cet acte spirituel n'appartient pas à la science. C'est un acte de la volonté ! Peut-être pouvons-nous qualifier de science la constatation fournissant la matière de l'histoire, mais nullement l'acte qui constitue l'histoire, car celui-là vient de la volonté ⁴¹⁶⁾."

Les moyens simplistes de l'histoire qui se contente facilement de la première explication venue — et cela malgré que l'univers entier et la totalité de la Vie passée se reflètent dans tout événement historique, cette attitude est tellement piètre, qu'on s'étonne qu'on puisse y croire ⁴¹⁷⁾.

Les concepts historiques, tels que "État", "société", "nation" etc. sont adaptés sur la Vie en fluctuation aussi artificiellement que le sont les concepts de la mécanique, tels que "force", "énergie", "mouvement" etc., lesquels du reste, ont été tous acceptés par la science historique. "Si nous parlons de l'histoire de l'Europe, du parti socialiste, de la société végétarienne "Pomona", cette Europe, cette société "Pomona", ce parti socialiste doivent être conçus comme "existants" avant qu'on puisse établir leur histoire. Ils ne naissent nullement en raison de l'histoire ni avec l'histoire, ils ne constituent pas un contenu historique ⁴¹⁸⁾."

Cela ressort déjà de la sélection des faits historiques, car on désigne du nom d'important et par conséquent d'"historique" ce qui produit un effet et ce qui par cela même paraît avoir un intérêt historique pour l'humanité écrivant l'histoire. Considérés du point de vue de la sélection les invidents les plus indifférents et les plus insignifiants peuvent devenir des entités historiques d'un ordre supérieur, dès que dans le moment actuel le groupe des chercheurs intéressés lui attribue de l'importance. Il est donc évident, que "l'unité de l'histoire n'existe nullepart sinon dans l'acte de l'unification, et la valeur de l'histoire nullepart sinon dans les jugements de valeur qu'on porte sur elle. Le sens et l'importance de l'histoire est uniquement le sens et l'importance que je donne à moi-même — et l'évolution historique est l'évolution considérée de mon point de vue et s'orientant vers mon Moi ⁴¹⁹⁾".

⁴¹⁶⁾ LESSING: *Geschichte* (1927), p. 85.

⁴¹⁷⁾ LESSING: *Geschichte a. S. d. S.*, 1919, p. 37 sq. p. 39: "Cela devient évident au moment que l'on communique à une nation qu'elle aime ou qu'elle haït. — Il arrive souvent que le monde s'éveille un jour surpris par la nouvelle que deux peuples sont des ennemis mortels, tandis que la veille les hommes politiques étaient en pourparlers pour se rendre compte, si ces peuples devaient s'aimer ou se haïr." p. 39/40: "On substitue p. ex. : aux actions guerrières ou à d'autres décisions importantes d'un peuple soit l'impérialisme de la Prusse, soit l'envie de l'Angleterre, soit le besoin de gloire de la France, soit l'ambition du Japon, mais aucun historien ne serait pour cela convaincu que tous ces motifs trop simplistes eussent été véritablement vivants dans l'individu Prussien, Anglais, Français, Japonais etc." p. 40/41: "L'envie de concurrence commerciale de l'Angleterre causa la guerre de 1914, la noble fureur fit toute l'Allemagne se dresser: le cri de revanche ébranla toute la France, l'Italie entière brûla d'enthousiasme: toutes ces phrases sont des abréviations, analogues aux abréviations symboliques avec lesquelles la science naturelle force la complexité infinie et la variété de la Vie vivante dans des formules économiques, pratiques, simplifiant autant que possible."

⁴¹⁸⁾ LESSING: *Geschichte a. S. d. S.*, 1919, p. 16.

⁴¹⁹⁾ LESSING: *Gesch. a. S. d. S.*, 1919, p. 12.

Comme nous avons vu dans la discussion sur l'objet, cet acte d'identification qui conduit vers l'objet est exclusivement un acte de l'Esprit — ou autrement dit : la condition primordiale qui permet toute explication mécanique du monde, par laquelle l'objet et la matière jouent le rôle du substrat dans le processus du mouvement. Il n'y a pas d'autres conditions efficaces pour l'explication causale des transformations vitales ou historiques, pour lesquelles on prête à des événements complètement impénétrables du temps passé des substrats, qui, de leur côté, ne peuvent être autre chose que des abstractions poussées très loin, provenant de l'Esprit avide d'explication.

Vouloir enchaîner les évolutions de la Vie dans la succession des générations est une pensée empruntée à la mécanique. On pré-suppose l'identité dans l'espace et dans le temps et l'on construit un simulacre blême de l'organisme vivant, une machine humaine, mue par l'Esprit. Cette machine n'est pas la Vie, c'est une contrefaçon de la Vie. "La théorie d'après laquelle cet historisme (hégélien) renferme la supposition insensée que la pensée d'un processus est identique au processus lui-même, de la même façon peut-être que la pensée d'un Dieu se concevant lui-même équivalait au développement personnel de ce Dieu, aussi bien que la théorie d'après laquelle la notion d'un Esprit se mouvant vers des fins et des buts est empruntée à la mécanique, — cette théorie n'entrera jamais dans les "têtes historiques", qui grisent leur piètre sécheresse de mots comme progrès, développement, processus, mouvement personnel de la raison ⁴²⁰)."

Si l'on nous accorde donc que l'histoire tend à expliquer son choix en raison de l'importance subjective d'un événement (soit pour un groupe, soit pour une caste sociale, un individu), elle ne peut pas "procéder" que par des constructions. Puisque l'incident historique ayant causé un phénomène est toujours situé dans le passé, toute déduction sera une conclusion rétrograde. Il faut donc considérer l'incident lui-même déjà comme étant l'effet d'une cause préliminaire.

Pourtant tous les incidents cosmiques, humains etc. qui ont jamais été actifs dans l'univers sont la manifestation d'une connexité d'actions réciproques de sorte qu'ils tous peuvent jouer un rôle dans l'avènement de cet incident. L'histoire ne serait alors autre chose qu'une classification complète du passé. Dès qu'un facteur se trouverait omis dans cette causalité continue, la conclusion devrait être qualifiée d'hypothèse. Des nuages qui passent, des cigarettes fumées, la naissance de jeunes chats, la chute de pierres, des maux d'estomac etc. constitueraient alors du matériel pour l'histoire aussi bien que les batailles, les révolutions, les discours, les idées scientifiques, les conférences etc.

Des détails apparemment accessoires comme des maux d'estomac peuvent gagner une importance, s'ils ont trait à un autre incident "historique" plus important, p. ex. : l'indisposition de Napoléon avant la bataille de Waterloo. Cependant les maux d'estomac d'un soldat quelconque dans la même bataille ne pourraient guère mériter le nom de faits "historiques".

Qui donc juge de l'historicité ou de la non-historicité d'un fait, si dans les deux cas, il est appuyé sur des documents ou des témoignages ?

V. La causalité historique.

L'établissement du caractère essentiel ou accidentel d'un événement pré-suppose donc un individu qui établit ces caractères. Et cet observateur ne pourra considérer comme essentiel que ce qui l'intéresse lui-même (ou son peuple, son groupe, son parti). "L'histoire est toujours écrite — cela va de soi — par des vivants. Les morts sont muets. Et pour ceux qui survivent les derniers tout ce qui les a précédé a toujours été plein de signification (*sinnvoll*), puisque le passé doit être nécessairement considéré comme orienté vers leur forme d'existence, c'est-à-dire ils ne peuvent se comprendre qu'en raison de la totalité de l'histoire antérieure de leur espèce ⁴²¹)."

"Ainsi l'histoire correspond au besoin égocentrique d'un esprit qui comprend finalement l'histoire comme une préparation à sa présence et qui s'arrange pour vivre en supportant héroïquement la somme inouïe des souffrances des autres et des ruines continuelles d'autres existences ; pourvu que lui et son idéal subsistent, il considère le passé comme étape raisonnable et sanctionnée vers son existence ⁴²²)."

Il ne peut donc s'agir que d'interprétations significatives postérieures (*Sinngebungen von nachhinein*) et de satisfaction donnée par un succès, qui pour si incompréhensible et brutal qu'il soit reçoit son sens par le fait, qu'il est devenu événement historique, facteur qui compte pour notre vie.

De ce point de vue psychologique les explications causales prennent le caractère d'une réhabilitation personnelle (*Entschuldigungen*).

"Le besoin de se disculper, devenu source du jugement logique, arrête simplement tout ce qui inquiète l'homme. Ce besoin de trouver une cause se satisfait par le chemin le plus direct en reliant les faits inquiétants avec le premier événement venu ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶)."

⁴²¹) LESSING: *Geschichte a. S. d. S.*, 1919, p. 65/66.

⁴²²) *Ibid.* p. 66.

⁴²³) LESSING: *Geschichte* (1927), p. 239.

⁴²⁴) *Ibid.* p. 241/242: "Cette logique de l'historiographie rappelle le cas d'un certain Denis de Syracuse qui en 406 av. J. Chr. fit incendier la ville de Rhegium et martyriser ses habitants sous prétexte qu'une dame, qui avait refusé son amour, était native de cette ville. Avec la même logique TREITSCHKE a démontré, combien il a été utile, que l'union de l'Allemagne n'ait pas été accomplie ni en 1629 par Wallenstein ni en 1651 par Gustave-Adolphe, mais seulement en 1870 par Bismarck, car aux époques antérieures elle n'aurait pas pu s'effectuer d'une façon aussi parfaite. Avec la même logique BURCKHARDT trouvait heureux de ce que le pape Nicolas V n'ait pu achever la cathédrale St. Pierre à Rome, car alors le Michel-Ange et le Bramante seraient restés sans travail. Avec la même logique NIETZSCHE a remarqué combien il a été avantageux que tant de sculptures et de peintures de l'antiquité aient péri, car autrement la tradition grecque aurait écrasé notre propre art. Enfin un historien a même découvert pour quel but l'île de l'Océanie, Krakatau, a explosé en 1881 causant la mort de 500 000 hommes. Cet événement a eu un sens pour l'évolution de l'art. Car l'écroulement de l'île volcanique changea l'aspect de l'atmosphère terrestre. Des nuages gigantesques de poussière très fine produisirent des effets de crépuscule, observés entre 1885 et 1900 et cela conduisit à une différenciation du coloris dans la peinture paysagiste."

⁴²⁵) Jacob BURCKHARDT: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, KRÖNER, Lpz., s. a. p. 267/268: parle ici de la loi de compensation.

⁴²⁶) Du point de vue psychologique le problème de la "*logificatio post festum*" nous apparaît comme une adaption du souvenir. L'enlèvement dans une connexion d'une tradition ou d'un événement rappelé par la mémoire se

“Puisque l’histoire est écrite par des vivants, tandis que tous les morts sont muets, et puisque les survivants ressentent leur survivance comme un état raisonnable, trouvant tout à fait naturel que ce soient eux et rien d’autre qui subsistent, on ne comprend pas, comment, jamais, on pourrait écrire de l’histoire qui soit dépourvue de sens. Toute série de faits quelle qu’elle soit, du moment que nous la reconnaissons comme un fait historique, nous paraîtra toujours orientée vers un but. Cet optimisme historique est tout aussi naturel et tout aussi en dehors du domaine de la raison que la thèse de la science naturelle de la survivance du plus adapté à son milieu. L’évolutionisme et l’historisme relèvent tous les deux de la même volonté de puissance américo-européenne. C’est le succès qui donne un sens aux événements, et ainsi tout ce qui est couronné de succès est nécessairement plein de sens ⁴²⁷).”

Quelle peut donc être l’intention de l’histoire, puisqu’elle ne peut ni rendre la vitalité ni dépasser la justification arbitraire de l’événement en l’interprétant comme nécessité causale ? Si enfin le succès, même le plus infect et criminel au point de vue éthique, sanctifie une succession indifférente, neutre et sans signification en elle-même au point de la transformer en histoire, si les sources sont incertaines, la chaîne des causes une construction simpliste, d’où vient cette croyance dans l’histoire ? Avant de poser cette question, il faut se rendre compte, dans quel but tous ces mondes temporels et spatiaux de la conscience et de la science de la nature furent établis ⁴²⁸).

Étant donné qu’il s’agit uniquement d’artifices humains qui ne sont en eux-mêmes ni vrais ni vivants, la question est liée aux problèmes que nous avons abordés au début de notre examen sur la théorie de la souffrance, et elle conduit ainsi de son côté au pragmatisme. Toute définition raisonnable n’est valable que dans la sphère intermédiaire de la conscience. Nous ne pourrions donc considérer la relation entre l’Esprit et la Vie sans nous poser, en raison de ce problème, dans la réalité de la conscience. Mais avons-nous la possibilité, en prenant ce point de vue, de nous rendre compte, quelle est la relation entre la conscience et la Vie ou entre la conscience et l’Esprit ?

VI. L’histoire comme mythologie

Pour arriver à une démonstration de la Vie, nous nous rappelons d’abord notre vitalité personnelle, ensuite les états de la vision inconsciente, que KLAGES appelait “*Schauung*” et LESSING “*Abmung*”. Nous prenons donc en considération les états de l’âme qui touchent uniquement l’“*Erlebnis*”.

Si la Vie est plénitude (ce qui ne veut pas dire “richesse” ou “béatitude”) — plénitude qui ne peut être saisie qu’en la vivant, et si l’essence de la conscience est une tension éternelle entre le sujet et l’objet, il n’y a qu’une déduction possible.

fait par la sensation d’une certaine parenté. Très souvent aussi est-ce l’adaption du souvenir qui est à la base de la fabrication historique, surtout quand un incident gênant, pas encore complètement élucidé, doit être comprimé dans une connexion routinière. Ce serait vraiment merveilleux, si l’on ne parvenait pas à transformer aussitôt toute soi-disant merveille en une connaissance courante.

⁴²⁷) LESSING: *Geschichte* (1927), p. 241.

⁴²⁸) Nous signalons la contradiction profonde concernant la réfutation de l’histoire — par l’histoire. cf. chap. X, I et II.

La conscience est essentiellement une maladie et en même temps une auto-guérison. Si la conscience est une lésion de la Vie, ressentie comme insupportable par le vivant, elle doit être simultanément “*Not*” (angoisse, peine, souffrance) et essai de compensation. Mais chaque tentative d’une explication causale de ce phénomène “primaire” est déjà un acte conscient. Il s’en suit que la réalité de la conscience n’est qu’un monde compensatoire pour diminuer l’angoisse.

C’est par une intuition d’un autre ordre que la conscience entre en relation avec la sphère non-temporelle de vérités normatives. “Mais qu’est ce qui force la Vie à devenir consciente ? Pourquoi penser ? pourquoi vouloir ? Pourquoi vitalité et vérité se dissocient-elles pour être réunies de nouveau dans une réalité immanente à la conscience ? Je réponds : Le monde de l’Esprit et de ses vérités est le pouvoir indispensable qui guérit et secourt la Vie déviée et malade de la conscience ⁴²⁹⁾.” La conscience a ainsi tendance à se délivrer d’elle-même suivant une tendance vitale.

“Si le physiologue explique la respiration comme une désintoxication de l’organisme, effectuée par l’expulsion de l’acide carbonique toxique, donc comme un nivellement de troubles, il n’a nullement nié la nécessité de la respiration ni déprécié sa valeur. Tout processus d’une transformation, physique ou morale, est explicable comme un état maladif qui se guérit lui-même. Nécessité (*Notwendigkeit*, compensation de la peine) est donc toujours une autre expression pour le principe de la causalité (tendant vers la “vérité”). Et si tant est que nous veuillons expliquer, c’est-à-dire si tant est que nous veuillons prouver le fait de la limite et de l’individualisation, je ne connais pas d’autres moyens pour l’explication d’un fait qualitatif ou d’un événement historique que la démonstration d’une contrainte (*Notzwang*) qui le resserre-pour ainsi dire — et le comprime. Mais aussi du côté du Moi tout éclaircissement et toute explication ne sont autre chose qu’une compensation d’une tension occulte et de son angoisse, de même que la marche n’est qu’une chute compensée et la respiration qu’une intoxication compensée ⁴³⁰⁾.”

C’est donc “*Not*” qui produit le monde éveillé. “Aucun être ne pense ni ne veut sans nécessité. Chaque être pense ou veut dans le but de surmonter une angoisse. La pensée et la volonté sont des actes vitaux qui essaient d’enrayer au d’étrangler les forces instinctives mêmes qui les abreuvent. La pensée et la volonté sont des forces vitales opposée à la Vie ⁴³¹⁾.”

“Toute conscience a sa source dans la souffrance, et les degrés supérieurs de la conscience dans une souffrance croissante ⁴³²⁾ ⁴³³⁾.” Nous en arrivons ainsi à penser que la totalité du monde de la pensée et de la volonté vue “*sub specie aeternitatis*” est une révolte de l’Esprit libre contre l’élément dans la fatalité, une opposition à la Vie dans la Vie. Il en ressort que d’une part la construction artificielle de la mécanique et d’autre part la construction artificielle de l’histoire sont des processus

⁴²⁹⁾ LESSING: *E. u. A.*, p. 10.

⁴³⁰⁾ LESSING: *E. u. A.*, p. 10/11.

⁴³¹⁾ *Ibid.* p. 16/17.

⁴³²⁾ M. SCHELER: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, p. 21.

⁴³³⁾ A. LAJANDE: *Les illusions évolutionnistes*, op. cit. p. 115/119.

d'un caractère commun. Nous pouvons considérer la réalité de la conscience qui explique le monde vécu avec les moyens de l'Esprit comme une barricade érigée par l'homme contre l'irrationnel et aboutissant à la lutte orgueilleuse contre la fatalité de la Vie. Nous pouvons avec NIETZSCHE expliquer ce monde conscient comme une expression de la volonté de puissance et de même l'histoire comme une construction conservatrice de l'affirmation de soi-même et de la victoire sur l'angoisse de la Vie, dont souffre l'homme occidental.

Ainsi l'histoire en tant que science poursuit le but de la guérison de la souffrance, comme toute science. Elle ne raconte pas simplement les incidents du passé. Elle fait un choix entre eux — et raconte tout ce qui doit rendre possible la diminution d'une peine quelconque. L'histoire est la guérison d'une souffrance au moyen des idéaux.

“L'histoire est une réalité dans le temps et, comme tout contenu conscient, elle a été façonnée par les catégories de la raison, sans lesquelles les contenus conscients ne seraient point existants. — Elle est formée par les catégories de la temporalité — et de la progression linéaire, — mouvement pensé, par lequel un individu historique, tout en étant créateur de l'histoire en est aussi le contenu, le conservateur et le produit. Mais l'histoire ne constitue en elle-même aucun enchaînement de cause à effet ni non plus une évolution immédiate dans le temps, se révélant sans intervention de l'homme. L'historiographie est précisément la constitution de cet enchaînement raisonnable, la position de cette connexion, l'invention de ce développement. Elle ne se trouve nullement en face d'un monde raisonnable, elle lui donne sa raison . . . ⁴³⁴.”

Cette idée — appelée par LESSING: “*Sinngebung im Sinnlosen*” (transposition d'un sens dans ce qui est dépourvu de sens) — attaque l'évolutionisme progressiste. Si l'histoire universelle devient un mythe — aussi simpliste et pâle soit-il —, on ne peut parler d'évolution que dans un sens très restreint. Puisque nous avons déjà compris que l'histoire, en tant que science, n'est que le complément de la science de la nature — et qu'elle part de la même mentalité —, il ne nous reste plus qu'à démontrer, quel rôle est dévolu à l'histoire dans la réalité de la conscience, car “l'histoire est comme toute réalité immanente à la conscience, fondée sur la relation sujet-objet ⁴³⁵.”

Mais elle n'est pas la réalité stable et établie de la conscience, comme la réalité de la science de la nature, qui aboutit à la mécanique (exception faite de la sociologie mécanique). Non ! “Elle est le mirage fluctuant de la réalité, imaginée et rêvée par les désirs de l'âme. L'histoire est l'élément de la Vie façonné par la conscience éveillée de l'homme à l'aide de ses idéaux. L'histoire est la conception pragmatique de la Vie, conception qui s'oriente vers des idéaux et qui est influencée par eux. L'histoire établie correspond à la mécanique, l'histoire fluctuante est mythe. Ce n'est qu'en tant que mythe que l'histoire est vivante. Au degré où la Vie se transforme en connaissances historiques, elle meurt. L'histoire est la mort de la Vie et son embaumement. L'histoire mythe est vie humaine. L'histoire science, mort de l'humanité ⁴³⁶.”

⁴³⁴) LESSING: *Geschichte* (1927), p. 76.

⁴³⁵) *Ibid.* p. 92/93.

⁴³⁶) *Ibid.* p. 93.

VII. L'anti-progressisme et l'histoire

Avec ce résultat nous arrivons au centre de notre démonstration. Et c'est bien l'idée de l'anti-progressisme que nous avons suivie à travers le long détour de la gnoséologie métaphysique. Maintenant après avoir élucidé les concepts, il nous sera possible de définir l'évolution historique et la relation de la Vie à l'Esprit dans le "progrès".

Anti-progressisme peut avoir trois significations:

- 1^o La négation de tout progrès par l'accent que l'on met sur l'absurdité de la Vie, à laquelle un sujet volitif et pensant prête une orientation et un sens en raison d'une appréciation et d'une interprétation causale fondée sur une opposition hostile à la Vie⁴³⁷).

Cette négation ne permet aucun jugement sur le fait d'une progression ou d'une régression ontologiques. Car l'idée de l'évolution, en tant que "progrès" ne prend son sens que d'après une échelle des valeurs, leur appréciation et leur réalisation ne peut se faire que dans le domaine de la réalité de la conscience, quoique la valeur elle-même en tant qu'idée normative soit extra-temporelle et ne puisse participer au processus. Dans le plan ontologique, cette réalité de la conscience est un artifice.

Le scepticisme historique aboutit dans sa conception du monde à cette pensée effrayante, que "le monde de l'Esprit et de ses normes constitue un surrogat inévitable de la Vie malade par l'homme pensant. Ses normes sont un moyen de sauver une espèce de singes féroces devenue problématique en elle-même, et disparaissant sans vestiges après un court état de conscience éveillée, — une espèce du règne animal, à laquelle la science a inoculé la folie des grandeurs⁴³⁸)." Ce que nous appelons "progrès" est une affaire privée de l'humanité, une sorte d'illusion agréable — interprétée selon les besoins quotidiens.

- 2^o Anti-progressisme peut être romantisme dans le genre de KLAGES, c'est-à-dire horreur sacrée de l'augmentation des biens spirituels et culturels au détriment de la Vie naïve et inconsciente. C'est aussi le sujet que traite LESSING dans "*Europa und Asien*" et KLAGES, surtout, dans "*Mensch und Erde*". Le problème se trouve pour la première fois dans l'histoire de la philosophie chez ROUSSEAU et signifie: pessimisme de la civilisation.

- 3^o Anti-progressisme peut aussi signifier: déterminisme, en ce sens que nous et notre univers sommes également un aspect du phénomène "Vie" universelle et qu'avec cette Vie nous périssons finalement d'après les lois cosmiques. Cela équivaut à une morphologie de l'homme et des civilisations, comme nous le voyons chez SPENGLER dans "*Le déclin de l'Occident*" ou sur un plan plus élevé, dans le volontarisme d'un SCHOPENHAUER et d'un NIETZSCHE.

Nos analyses précédentes nous ont déjà donné la certitude que tout jugement et toute position d'un concept ne peut viser autre chose que des objets et qu'à la base du monde des objets nous trouvons toujours la confrontation sujet-objet; conscience-objet, à jamais irréductible.

⁴³⁷) M. SCHELER: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Lpz. 1926,

p. 348/349.

⁴³⁸) LESSING: *Geschichte* (1927), p. 28.

Mais jamais des actes de l'Esprit ne saisiront des faits vitaux, ceux-ci ne deviendront sujet de la science qu'après avoir été tués, c'est-à-dire établis et stabilisés. Toute explication de la relation entre la Vie et la conscience est déjà une formule psychologique, et de ce psychologisme nous ne serons même pas délivrés, si nous nous percevons nous-mêmes, en nous observant dans une intuition interne, car la dernière donnée offerte à nous est alors le courant de la conscience, c'est-à-dire le contenu d'un conscient.

Le jugement et la constatation exigent essentiellement des actes logiques et volitifs, différents dans leur principe même de la vision des images. Toute pré-supposition naïve du temps conscient pour l'Être ontal, c'est-à-dire de la forme sous laquelle nous sommes forcés de penser une évolution, mène donc à surmonter les limites de l'expérience possible.

Nous signalons ici un parallélisme intéressant entre KANT et LESSING. La grande découverte de KANT fut la limitation du jugement au domaine de l'expérience possible. Il considérait tout autre procédé comme dogmatique. Il n'admet donc des jugements que dans une région que nous appelons ici "la réalité de la conscience".

La découverte équivalente de LESSING pour la philosophie de l'histoire visait le même but, c'est-à-dire une critique de notre expérience de l'histoire comme KANT l'avait fait, pour l'expérience en général, dans la science de la nature. Mais bien entendu, en raison du problème posé, ils arrivent à des conclusions presque opposées. Nous exigeons de nos connaissances physiques qu'elles ne dépassent pas les limites de ce que peut concevoir l'intelligence calculatrice.

Une pareille exigence serait incompatible avec le principe de l'histoire, cette discipline tendant à démontrer précisément la réalité, la suite des événements en eux-mêmes.

Donc l'histoire doit rester en dehors du criticisme (ou du "monde comme représentation") et par cela même elle cesse d'être science dans l'acception du mot "critique" de KANT.

Elle doit au contraire se fonder sur des dogmes, puisque ses vérités ne peuvent nullement se déduire des lois de la raison et de son pouvoir apriori, ses vérités étant les événements eux-mêmes. Elle prétend concevoir la chose en soi. L'histoire comme toute science culturelle (*Geisteswissenschaft*) est essentiellement dogmatique ⁴³⁹). Theodor LESSING démontre que l'histoire n'est possible qu'en mythe ; avec cela, le dernier élément réaliste de la conception du monde occidental est dissout.

Chapitre VI

HOMINISME ET ÉVOLUTIONISME

I. Du doute historique

Le but de l'histoire — comme nous venons de le démontrer — est de prêter une signification à des données sans signification ; ainsi toutes

⁴³⁹) J. KRAFT: *Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft*, Lpz. 1934, p. 62: "De même que la foi n'est pas une preuve de la vérité comparable à la connaissance, de même les sciences dogmatiques ne sont pas des disciplines du même ordre que la science. Il n'y a pas de sciences sans preuves. Le dogme est par définition dépourvu de preuve. Et c'est pour cela qu'il se prête si bien aux sciences culturelles."

les représentations de l'histoire sont des rêves inspirés par le désir, sont des justifications *post festum* de n'accepter l'inéluctable que transformé, — bref des mythes et des mensonges de l'humanité.

Nous nous demandons, pourquoi avant LESSING, la philosophie historique occidentale (exception faite de quelques sceptiques malgré eux, contempteurs du genre humain, comme NAPOLÉON, BYRON, SCHOPENHAUER) a toujours prétendu le contraire. On a qualifié l'histoire d'"auto-délivrance de Dieu" (*Selbstentkerkerung Gottes*), auto-développement de l'Esprit, régression ou progression de la Vie, révélation du vivant dans ses avatars, évolution vers la liberté, vers la moralité, vers la beauté, réalisation de la vérité, de la valeur etc. On a traité l'histoire comme science de faits, science de la nature humaine, science morale — et toujours on la comprenait comme une succession réelle d'événements arrivés dans l'espace et dans le temps, se révélant à nous sans notre intervention.

Tandis que depuis toujours notre expérience psychophysique a été la proie de doutes extrêmes, on se plaît dans une crédulité absurde vis-à-vis des faits dits historiques.

"Comment est-il possible que d'un côté l'humanité soit d'un scepticisme illimité et de l'autre côté d'une superstition tout aussi peu fondée ? Comment est-il possible que de nos jours la relativité du temps soit acceptée dans la conception du monde de la science officielle, tandis que pour l'histoire rien n'a changé ? D'où vient cette contradiction ? . . . Le doute n'est pas un doute véritable, le croyance n'est pas une foi pure, mais à la base des deux mentalités se trouve le même agent : la volonté de domination de la race caucasienne ⁴⁴⁰."

L'histoire est une illusion bienfaisante destinée à consoler une race gravement atteinte par son propre scepticisme. L'histoire (surtout celle qui est orientée vers un but, l'histoire "linéaire") correspond aux idéaux et aux besoins de possession, aux vanités et aux nostalgies, à l'orgueil et aux idées de grandeur européennes et américaines. L'humanité européenne seule connaît une histoire orientée en évolution, tandis que l'Asie (d'après LESSING) garde encore un mythe fluctuant et une légende romptueusement symbolique, alors que l'histoire occidentale ne connaît que des dates arides, des documents de la transmission sempiternelle et fatigante du pouvoir, parlant de contrats entre États, de chutes de cabinets, de guerres et donnant des statistiques d'économie politique et de sociologie.

Si nous voulions entreprendre de décrire le processus spirituel qui fit naître la conception mécanique en Europe, on pourrait nous reprocher à juste raison de nous servir pour réfuter l'histoire de dates historiques, c'est-à-dire de la succession linéaire et de la chaîne causale dans le temps, méthode que nous venons de critiquer. LESSING même n'est pas à l'abri de cette étrange contradiction de vouloir lutter avec des arguments d'historiographie contre l'histoire en tant que science. Cependant (bien que ce paradoxe reste insoluble) on comprendrait mal nos pensées, si on voulait déduire de notre discussion une négation absolue de l'histoire — ou mieux : une négation d'événements dans le passé.

Il faut distinguer nettement entre l'histoire en tant que faits récapitulés, documentation sur laquelle s'appuie l'historiographie — et l'histoire en tant que totalité des événements arrivés dans le temps (réel). Cette dernière conception, le psychologue la réduirait à des événements

⁴⁴⁰) LESSING: *Geschichte* (1927), p. 63.

psychiques, le physiologue à des états physiques ou organiques, le physicien à des forces naturelles (mouvements, processus énergétiques etc.) ⁴⁴¹.” Il ne faut donc pas confondre “façonnement, matériel et monde réel des choses ⁴⁴².” L'historiographie est incapable de rendre d'une façon complète la totalité des événements réels, les “sources” sont une aide d'une sûreté douteuse — et finalement l'événement objectif dans le temps est une interprétation mécanique, une abréviation nécessaire du monde. C'est tout cet appareil de façonnement y compris son matériel et son objet fictifs, que nous critiquons.

Nous ne rencontrons dans l'histoire rien de vrai et rien de vivant, mais uniquement une interprétation de données dépourvues de toute signification. L'histoire-mythe, conte, légende — est beaucoup plus honnête. Nous ne nions donc nullement que quelques incidents se soient produits dans le passé, mais uniquement qu'il soit possible de saisir leur richesse illimitée sans les déformer et cela en raison de la conscience volitive qui simplifie et mécanise.

Nous nous attaquons simplement à la conception de l'histoire comme science — et nous essayons de caractériser la science par la démonstration de ses limites. KLAGES a fait voir l'incapacité absolue de l'Esprit (l'intellect d'après BERGSON) de saisir la continuité, et c'est ce résultat et ses conséquences pour l'histoire qui nous guideront ici. L'histoire ne peut être une science de mouvements d'ordre physico-mathématique. C'est méconnaître son véritable caractère.

Chaque fait isolé et établi sera en contradiction avec le courant des incidents (*Geschehensstrom*) qui ne peut pas être brisé, dans lequel nous nous immergeons pour vivre le passé. Car il est impossible de fixer en dehors du temps (vécu) les continuités vécues qui sont du domaine de la préconscience. L'histoire n'est donc pas une science objective, elle ne nous offre pas des connaissances comme la physique, mais elle est le miroir dans lequel nos idéaux se reflètent. Les incidents en eux-mêmes sont insaisissables et dépourvus de sens. Le sens leur est prêté par la conscience qui invente des relations réciproques.

Les événements passés ne sont nullement “réels” — comme le suppose RICKERT et l'école badoise qui croient que nous nous bornons à faire une sélection dans cette réalité à l'aide de valeurs ⁴⁴³). Nous savons maintenant que cette “réalité” n'existe pas en dehors de notre conscience, c'est-à-dire en dehors de la même puissance qui effectue cette sélection appréciative.

Même le temps destiné à mesurer la simultanéité, l'antériorité ou la postériorité relatives des événements n'est valable que dans cette réalité de la conscience. Mais comment parler du temps passé sans le temps conçu — ou inversement: comment se représenter le temps sans des dates historiques ?

Le problème que nous nous posons est celui de savoir, s'il existe pour les événements une ordination temporelle préexistante ou simultanée à la conscience. KLAGES avait présupposé le temps pour démontrer l'importance du maintenant pour la division du temps. Le temps ne peut

⁴⁴¹) LESSING: *Geschichte*, p. 110.

⁴⁴²) *Ibid.* p. 110/111.

⁴⁴³) LESSING: *Geschichte*, p. 13/15.

RICKERT: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 3^e et 9^e éd., Tübingen 1921, p. 167, p. 529/530.

se subdiviser lui-même. Si nous posons le temps comme unité pré-phénoménale, ce temps, comme nous l'avons vu, est autre chose que le temps divisé par le maintenant en un passé et un futur. Ce temps est pour ainsi dire fluctuant, mais non-temporel.

Le temps mesuré au contraire présuppose toujours une conscience qui mesure. Il en est de même du temps de l'histoire. Il en résulte logiquement que le temps historique est autre que le temps pré-phénoménal, c'est-à-dire qu'il n'est pas applicable à la réalité réelle des incidents. Le temps pensé (spatial) est donc un fait de l'Esprit et conséquemment aussi la réalité dans ce temps, c'est-à-dire l'histoire elle-même. Ce temps n'est nullement réel ou ontal, aussi peu que le monde temporel des objets (de la mécanique). La réalité, dans laquelle (selon RICKERT) notre conscience de valeurs effectue ses sélections pour écrire l'histoire est déjà une réalité historique — et ainsi gnoséologiquement soumise à la confrontation : sujet-objet.

L'histoire telle que nous l'avons représentée est un mythe fluctuant et non une science. "Dans les événements objectifs du monde des hommes tendant vers la mécanique, l'histoire verse sa lumière, les nostalgies et les espérances, les désirs et les espoirs dans l'amour et dans la haine — transformant par ce mirage un monde en mouvement, mais mort, en une oeuvre d'art et de rêve, en un monde d'événements pleins de significations. L'histoire de sa vie n'appartient qu'à celui qui possède un deuxième "Moi", un esprit créateur. Mais cet Esprit créateur n'aborde nullement un substrat existant ; la réalité de l'histoire pour la créer une seconde fois *post festum* . . . à l'aide d'une sélection évaluatrice de l'histoire et des histoires. Non ! L'histoire n'est réelle nulle part sauf dans le travail historiographique, ou, inversement, c'est l'imagination de l'historiographe qui crée les tableaux de l'histoire. Il n'y a pas d'autre réalité historique ⁴⁴⁴)."

Mais dès que nous voulons approfondir le caractère du désir et de la mentalité qui créent ces tableaux historiques, nous nous trouvons en pleine psychologie. Ce que nous envisageons n'est donc pas une orientation nouvelle de l'histoire universelle, mais une découverte du sentiment vital de l'homme européen ; — et pour cela les tableaux de l'histoire acceptés et rêvés par l'historiographie occidentale nous serviront des symptômes. Les lumières de l'histoire nous aideront à dépister l'autosuggestion profonde mais ignorée de l'histoire elle-même, sa volonté de puissance, les passions humaines et les mensonges derrière elle, — et nous rencontrerons "les singes de leur propre idéal" — comme NIETZSCHE l'a exprimé. Nous écrivons donc plutôt une histoire de l'historiographie — en tant qu'exemple pour la "phénoménologie de l'Esprit". Nous faisons une sorte de psychologie de la science, pseudo-science qui est à la fin des fins une arme contre la science elle-même.

II. De l'historisme

Nous avons reconnu que l'histoire pré-suppose l'acceptation d'une évolution linéaire dans un temps orienté vers l'homme contemporain. C'est là la conception purement mécanique, que nous qualifions d'"historisme ou de génétisme ⁴⁴⁵". Mais le système génétique de l'histoire n'est

⁴⁴⁴) LESSING: *Geschichte*, p. 89.

⁴⁴⁵) LESSING: *E. u. A.*, p. 19.

nullement le seul concevable. De même que la physique admet l'établissement illimité de perceptions de l'espace créant ainsi différentes mathématiques, de même on peut établir différentes perceptions du mouvement temporel, permettant une variété des systèmes historiques selon leur direction vers un but voulu. "Notre histoire linéaire, pragmatique courante n'est qu'un des cas possibles, et elle relève d'une idée unilatéralement mécano-mathématique ⁴⁴⁶⁾."

LESSING cite quelques exemples de systèmes historiques possibles ⁴⁴⁷⁾. Ainsi le monde apparaît à la pensée mythique-orphique comme une toile, tissée par une seule destinée et étendue dans un plan omni-présent à la divinité "araignée". Autre exemple : la conception du monde complexe de la hiérarchie divine vue par un THOMAS d'Aquin sous la forme d'une pyramide, dont le point culminant est Dieu, dans lequel le temps est annihilé. Pour Dieu, il n'y a pas d'événements. Le temps au contraire constitue l'illusion des humains placés à la base de la pyramide. Mais Dieu se maintient dans le temps. Il y a aussi la conception de l'évolution historique sous forme d'un organisme p. ex. : d'une forêt, dans laquelle une partie des arbres meurent, tandis que d'autres naissent, vivent et vieillissent. Et toujours sur la Vie éteinte, une nouvelle Vie éclot. C'est simplement une question d'imagination d'établir une série d'autres systèmes plus ou moins plausibles.

Le système historique linéaire de nos jours auquel Dieu est immanent, puisque l'histoire est son développement et son auto-délivrance (selon la conception théologico-protestante d'un SCHLEIERMACHER, KIERKEGAARD, HARNACK, TROELTSCH) peut être largement modifié. "c'est-à-dire modifié aussi souvent que l'on peut trouver des variantes d'une ligne droite" ⁴⁴⁸⁾. La ligne peut donc être droite, zigzagante, en forme de méandre ou une ellipse, une parabole, une spirale, un cercle etc.

On peut p. ex. : comprendre l'histoire comme une évolution ascendante linéaire, orientée, tendue vers un "avenir plein de promesses" (VICO, HEGEL, MARX, RANKE, DARWIN etc.) ou au contraire comme une régression vers une calcination, un dessèchement progressif, c'est-à-dire une évolution vers la dégénérescence (FECHNER) ou encore comme la déchéance graduelle d'une espèce originellement supérieure, vers le singe et l'homme (DACQUÉ) ^{449) 450)}.

On peut considérer l'histoire soit comme un cercle éternel (théorie de la circulation, retour éternel) soit comme un jeu de toupies ou d'anneaux (EMERSON, SPENGLER, FROBENIUS, Graf KEYSERLING, SCHFLER) — soit comme une conception géologique comme ordonnée en couches. On peut aussi se la représenter comme un système de boules qui roulent individuellement l'une à côté de l'autre (LEIBNIZ, FICHTE, HERBART ou William STERN) ⁴⁵¹⁾.

⁴⁴⁶⁾ LESSING: *Geschichte*, p. 57-58.

⁴⁴⁷⁾ LESSING: *Geschichte*, § 2, § 3.

⁴⁴⁸⁾ *Ibid.* p. 45.

⁴⁴⁹⁾ F. DACQUÉ: *Urwelt, Sage und Menschheit*, München et Berlin 1925.

⁴⁵⁰⁾ RICKERT: *Die Philosophie des Lebens*, op. cit. p. 95. "Si nous supposons que la Vie s'approche de l'état de repos et que l'idéal suprême soit un état, dans lequel l'humanité parfaitement adaptée renonce à toute lutte pour la Vie, alors le dernier but de la Vie en progrès serait l'arrêt, la mort."

⁴⁵¹⁾ LESSING: *Geschichte*, p. 48.

Tout est analogie provenant de la pensée mécanique. La conception du monde unique du moyen-âge a été remplacée par cette notion moderne mécanique du rayon historique dirigé. Et qui — c'est ainsi que nous avons posé le problème — est le créateur de cette conception moderne du monde ? C'est le conquérant européen, poussé par son désir voulu de possession, qui se révèle aussi bien dans la science naturelle que dans l'histoire son égoume — son et pivot de toute la réalité de la conscience. N'est-ce pas l'expression la plus pure de la folie de grandeur européenne, que de se représenter ce courant toujours renouvelé et changeant de la Vie comme un mouvement linéaire dans le temps dirigé, joint à une augmentation constante des biens, du confort, du bonheur, que SPENCER d'une façon conséquente a glorifié comme idéal du progrès humain ?

Ce chemin conduit à travers une existence brutale, bête et pénible vers une moralité, une intellectuelité et une civilité de la civilisation. Or même si des forces naturelles forcent la philosophie à une plus grande modestie et qu'elle se réjouisse à transposer simplement la topographie personnelle vers cette dans l'histoire universelle, cette "morphologie" ne paraît-elle pas factice, simpliste et artificielle en face de l'omnipotence de la Vie ?

Mais quel était le contenu de l'histoire ? Vers quel point tendait cette progression arbitraire ? Vers l'humanité européenne, vers la révélation de l'Esprit du monde chez HEGEL¹⁰⁰, vers l'adaptation de l'espèce la plus adéquate chez DARWIN, vers l'État futur chez MARX — et dans une dernière vision vers le grand "Moi" de STIRNER¹⁰¹, vers le nihilisme de NIETZSCHE.

On ne peut plus se fier au hasard en voyant que parmi les mythes possibles celui du progrès a eu la primauté en Europe et qu'aujourd'hui une génération adulte le prend à son pied et tombe dans la réaction du pessimisme.

III. De l'opiumisme historique

On ne peut parler de régression que si on accepte déjà l'idée d'un mouvement linéaire. C'est uniquement une question de point de vue sur l'évolution. Ce que l'histoire a "qui pleure" et cela "qui est" ont de commun, c'est la conception mécanique de la "marche"¹⁰².

La plus grande partie de la philosophie de l'histoire occidentale adhère à l'opiumisme évolutionniste "Le dogme de la "civilisation européenne", comprenant l'évolution physiologique des peuples vers l'homme a — il est vrai — toujours été immuable au mythe chrétien, mais ce n'est qu'au XIX^{ème} siècle qu'il a reçu la consécration scientifique. Voici les moments les plus importants en 1725 G. B. VICO

¹⁰⁰ HEGEL, *Encyclopédie der philosophischen Wissenschaften*, éd. de G. Lassalle, 1891, Werke III, par. 326, § 326, para. 1, nous donne une idée inversée de l'histoire.

¹⁰¹ MOI, STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*, 2^e éd., 1844, par. 102, p. 66-74, nous donne une idée inversée de l'histoire, mais il nous donne l'homme a parcouru trois étapes historiques :

1^{re} Jeunesse (Antiquité) Domination du monde.
2^{de} Adolescence (Moyen-Âge) Domination de l'Esprit.
3^{de} (Modernité) Domination de l'humanité.

L'avenir consistera en la Domination du Moi (Virilité).

¹⁰² LESSING : *E. u. A.*, p. 22-25.

inaugure la conception historique moderne. Après lui nous signalons en France : VOLTAIRE (1756), DUCLOS (1758), VOLNEY (1791), CONDORCET (1794). En 1847 Auguste COMTE établit la loi dite des trois états, d'après laquelle l'histoire doit démontrer la progression du monde de l'état mythologique à l'état métaphysique et finalement à l'état positif. En Allemagne ce sont les "*Klassiker*" qui continuent l'idée d'une évolution linéaire progressive jusqu'à l'état de la domination de l'homme sur la terre, — c'est surtout LESSING dans "*Erziehung des Menschengeschlechtes*" (1780) et HERDER dans "*Ideen zur Geschichte der Menschheit*" (1783). En Angleterre enfin la croyance à l'évolution est bien fondée par LYELL "*The principles of geology*" (1830), SPENCER "*Synthetic philosophy*" (1860), BUCKLE "*History of civilisation in England*" (1857) et par LECKY "*A history of the rise and influence of rationalism in Europe*" (1865). Mais ce sont trois oeuvres surtout qui ont fixé la conception du monde de l'humanité occidentale : Le livre le plus allemand et le plus confus de tous les livres "*Die Phänomenologie des Geistes*" de HEGEL (1807), le livre le plus anglais et le plus entêté "*On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*" de DARWIN (1857) — et enfin le livre le plus rabbinistiquement abstrait "*Das Kapital*" de Karl MARX (1867)⁴⁵⁵).

Même KANT poussant à l'extrême le doute du réalisme naïf reconnaît, malgré le caractère purement synthétique et phénoménal du monde transcendant et son expérience, une évolution historique réelle⁴⁵⁶).

Dans toutes ces oeuvres l'idée du temps comme forme a priori de la perception sensible ou l'idée de l'unité transcendente de l'aperception, paraît complètement oubliée. Pas le moindre scepticisme à l'égard de l'histoire ! On pourrait croire que la "*Critique de la Raison pure*" et "*L'histoire naturelle du ciel*" sont écrites par deux savants différents. Les exemples de ce manque de conséquence dans les idées (FICHTE, SCHELLING, HEGEL — adeptes de KANT dans la théorie et réalistes naïfs dans la pratique) sont significatifs.

"SCHOPENHAUER donnait à la Volonté du monde une histoire de salut et de rédemption, quoique sur le terrain kantien on ne puisse concevoir, comment au delà du "monde comme représentation" un temps, un acte, un mouvement, une évolution, bref : une histoire puissent s'effectuer⁴⁵⁷). Auguste COMTE n'accorde à aucune loi de l'expérience objective une autre validité qu'une validité heuristique, mais il accepte la plus simpliste des facticités historiques : la loi des trois états ; il l'a énoncé sérieusement comme la nouvelle religion de l'humanité.

⁴⁵⁵) LESSING : *E. u. A.*, p. 20/21.

⁴⁵⁶) Dans ses écrits : "*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*" (1755). "*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*" (1784).

⁴⁵⁷) SCHOPENHAUER : *Werke* (éd. de FRAUENSTADT) Lpz. 1873 tome II, *Welt als Wille und Vorstellung* tome I, livre II, § 27, p. 179 : "*Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloss Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde, zur Aufhebung des Nachtheils, der aus dem Gedränge und der komplizierten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben den vollendetsten (ce sont les hommes) erwachsen würde.*"

Chez les grands pragmatistes, tels que W. JAMES et Henri BERGSON⁴⁵⁸) nous rencontrons un scepticisme hardi à l'égard de toute connaissance empirique et même logomathique, mais la foi dans le progrès de la civilisation, de l'évolution de l'humanité reste aussi "tabou" qu'au moyen-âge la foi dans l'au-delà et dans la rédemption en une vie céleste (JAMES appelle cela : "*Healthy minded attitude*")⁴⁵⁹).

Dès qu'il s'agit d'histoire le cœur déborde chez les gnoséologues et chez les sceptiques de la réalité. Pourquoi cette contradiction ? L'un des esprits les plus clairs de la mathématique et de la physique dit avec toute netteté désirable ce que les anti-progressistes désirent savoir : "J'ai essayé de démontrer que le but suprême, le seul en question, est la conservation de l'humanité⁴⁶⁰)." Pour tout ce qui ne touche pas à ce but suprême, le doute, même le plus insensé, est permis.

Nous appelons cette croyance (qui résulte de l'optimisme religieux de la Bible et de la Rédemption chrétienne) : hominisme.

Le culte de l'humanité s'apparente aussi avec les principes rationalistes du libéralisme et avec l'impérialisme commercial moderne en ce qui concerne la croyance dans la raison de l'homme et dans le libre arbitre des individus. L'idée du salut signifie dans l'hominisme : la victoire de l'Esprit incarné dans le Moi. Progrès signifie donc : évolution vers l'Esprit⁴⁶¹). On ne peut concevoir le progrès qu'en tant que réalisation de valeurs pour la Vie, et non comme expression de la Vie elle-même. On ne peut donc parler effectivement de progrès que lorsqu'on constate une augmentation de l'Esprit, du même Esprit qui veut, qui exige le demain, qui connaît les issues du souci — et qui aspire dès le début à vaincre la peine. Si donc tout progrès possible est déjà de l'ordre de l'Esprit (comme il n'y a pas de problème sans Esprit) le développement ne peut aboutir que dans l'Esprit. Mais développement est-il souhaitable pour l'homme en tant qu'être vivant ? Le progrès constitue-t-il une valeur

⁴⁵⁸) BERGSON : *L'Evolution créatrice* trente-huitième éd. Paris 1932, p. 200/201 : "En résumé, si l'on voulait s'exprimer en termes de finalité, il faudrait dire que la conscience, après avoir été obligée, pour se libérer elle-même, de scinder l'organisation en deux parties complémentaires, végétaux d'une part et animaux de l'autre, a cherché une issue dans la double direction, de l'instinct et de l'intelligence : elle ne l'a pas trouvée avec l'instinct, et elle ne l'a obtenue du côté de l'intelligence que par un saut brusque à l'homme. De sorte qu'en dernière analyse l'homme serait la raison d'être de l'organisation entière de la vie sur notre planète."

⁴⁵⁹) LESSING : *Geschichte*, p. 65/66.

⁴⁶⁰) H. DINGLER : *Philosophie der Logik und der Arithmetik*, München 1951, p. 52.

⁴⁶¹) Hominisme veut dire en plus : pragmatisme et évolutionisme enchaînant l'Esprit dans l'ascension vers la domination humaine. Il existe une éthique pragmatique, qui ne peut être autre chose que de l'économisme, c'est-à-dire l'Esprit au service d'une seule tâche : conservation de l'humanité à l'aide d'une dépense minime d'énergie.

RICKERT : *Die Philosophie des Lebens*, op. cit., p. 91 : "La raison a atteint son but suprême, elle est arrivée à s'exprimer avec un minimum de concepts. Ainsi conçue elle est la conséquence logique de l'adaptation de l'espèce au milieu."

p. 92 : "On s'efforce d'étendre sur la réalité un système aussi simple que possible de concepts, dans lequel tout ce que nous jugeons important de savoir d'elle, a sa place. Plus les êtres vivants seront économes de leur énergie, plus haut s'élèvera la civilisation."

p. 93 : "C'est exclusivement l'idée de la protection de la Vie qui crée des valeurs et c'est à cause d'elle que tout ce qui aide la civilisation fait partie de l'énergie."

vitale (s'il y en a) ? Si nous répondons "oui" à cette question : nous sommes optimistes à l'égard de la civilisation, si nous disons "non", nous sommes des pessimistes. Nous ne pouvons donc donner une réponse affirmative que si nous considérons l'Esprit comme le but ou le couronnement de la Vie. Tout autre point de vue (l'Esprit comme adversaire de l'Âme) (ou comme état d'angoisse) doit nécessairement conduire à l'antiprogressisme. Le problème du progressisme n'est soluble qu'en fonction de notre appréciation de l'Esprit.

Cependant, dès que l'Esprit nous livre lui-même l'échelle des valeurs, nous ne pouvons plus juger l'Esprit — et dès que nous puisons nos valeurs dans la Vie, ces valeurs, par définition, ne sont plus des valeurs de l'ordre de l'Esprit.

IV. Sur le progrès

Il ressort de nos remarques sur l'histoire que nous propageons un anti-progressisme conséquent en niant les bases gnoséologiques, c'est-à-dire en n'accordant au progrès que la réalité que nous pourrions accorder à des questions de foi religieuse. Si l'histoire en général est déjà une interprétation de données dépourvues de sens, l'idée du progrès l'est encore davantage.

On appelle "progrès" une évolution historique, dont les différentes sections temporelles, dans leur progression du passé vers l'avenir, augmentent en qualité positive. Et inversement "regress", une évolution, dont les sections temporelles ont des qualités de valeur de plus en plus minimes. Progrès ne signifie donc pas une simple modification dans le temps, car alors le fait d'une époque postérieure comporterait déjà automatiquement la manifestation d'un progrès. Il signifie en plus une amélioration, un accroissement des valeurs pré-supposées dans le temps (et inversement "regress" signifie : déclin, décadence, ruine des valeurs pré-supposées dans le temps.) Il est évident que, pour juger l'amélioration ou le déclin, il faut un individu, qui puisse comparer entre deux événements (historiques) à l'aide d'une valeur en dehors de ces événements.

Il n'y a pas d'amélioration ou de déclin absolus. L'évaluation relative de ces deux événements dépasse une simple constatation des faits et aussi la simple relation causale existant entre les deux événements. Abstraction faite de l'aperception des deux événements — (acte de l'ordre gnoséologique), l'observateur apprécie, c'est-à-dire il accorde une valeur aux deux événements, d'après laquelle ils seront placés.

La valeur ne peut ressortir des événements, parce que ces deux événements en observation ne sont autre chose que des objets pour un sujet (observateur), — confrontation qui ne nous apprend rien de leur supériorité ou de leur infériorité. Il faut donc chercher cette valeur, si elle ne fait pas, comme chez RICKERT, partie de l'acte de compréhension même, en dehors des événements. L'appréciation du progrès relève donc d'abord d'une théorie de valeurs pures et ensuite d'une psychologie des actes évaluatifs.

Nous pouvons établir à l'égard des valeurs certains axiomes, qui sont extra-temporels dans le sens phénoménologique, mais dès que nous concevons les valeurs comme les résultats d'une évaluation d'un processus temporel nous ne pouvons les traiter autrement qu'au point de vue psychologique. On peut d'abord déterminer le juge des valeurs (l'apprécia-

teur). Ce serait faire de la psychologie de l'historiographie. Cependant par ce procédé on ne connaîtrait rien du progrès véritable, mais seulement les tentatives et les dispositions, dans lesquelles nous évaluons les événements passés importants pour nous. Si des faits rangés l'un à côté de l'autre ne nous révèlent aucune valeur absolue et accumulent de la valeur avec le temps parcouru, le progrès n'existe que relativement à un idéal.

Sans définir et préciser cet idéal vers lequel l'évolution, c'est-à-dire la modification des choses dans le temps, progresse, on ne peut parler de progrès avec plus de raison qu'on ne peut parler du mouvement pur sans substrat du mouvement. Ainsi la théorie du progrès devient téléologie.

Un chat p. ex. : ne peut être considéré comme un être en progrès sur un ver de terre. Il s'agit uniquement de formes différentes de la Vie. Mais du moment que nous considérons comme but de la Vie la différenciation des formes et la progression des types, le chat en tant que système cellulaire plus compliqué que celui du ver, devient progrès.

Cependant la Vie ne nous révèle aucun but. Elle fait naître et mourir des vers à côté des chats, elle laisse disparaître des organismes très compliqués comme ceux des sauriens et permet la propagation de simples protozoons et d'algues. Pour établir une théorie de l'ascendance il faut poser a priori, que la Vie a des intentions, c'est-à-dire celles de créer des formes toujours plus compliquées, intelligentes et mieux adaptées.

La substitution de cette forme de téléologie provient du fait que les savants ne sont pas des protozoons, mais des hommes, et que la conservation de l'humanité répond à leur désir et que la différenciation du corps humain comme chef-d'œuvre de la nature, création sans doute très jeune, flatte notre vanité.

L'opinion que les mammifères sont mieux adaptés que les mollusques — et constituent ainsi un progrès, est fausse. Les mammifères sont des manifestations de Vie plus récentes, certainement ni meilleures ni pires que les autres, puisque toutes les deux sont capables de vivre chacune à sa manière ⁴⁶²⁾.

Il n'est pas permis scientifiquement de transformer des constatations empiriques de la biologie en lois de valeurs. Le terme progrès est donc simplement transposé dans le domaine humain de l'histoire, domaine qui n'a rien à voir avec le problème de la différenciation de l'organisme, qui — comme objet de l'observation — n'offre en lui-même aucun point d'appui pour l'établissement de lois des valeurs ⁴⁶³⁾.

⁴⁶²⁾ RICKERT : *Die Philosophie des Lebens*, op. cit. p. 89 : "Nous voyons donc que les lois éternelles éliminant l'imparfait dans la lutte de la Vie, conduisent nécessairement le monde vers son but véritable, tout en le rendant plus parfait. La loi de la nature est en même temps la loi du progrès : l'évolution naturelle vers le bien . . ." (opinion du darwinisme).

p. 90 : ". . . alors cela signifie que la nature travaille partout d'après le principe de la dépense de la moindre énergie. . . . Le principe de l'économie vitale doit donc être décisif pour toutes formations de la Vie selon les lois de sélection mécanico-darwiniste."

⁴⁶³⁾ Louis WEBER : *Le rythme du progrès*. Paris 1913, p. 50 : "Progrès signifie : Marche vers le meilleur ou le parfait, et l'on n'aperçoit nullement pour quelles raisons les mouvements successifs de l'intégration ou de la différenciation, quels que soient les êtres ou les phénomènes envisagés, représenteraient autant d'étapes dans l'amélioration ou le perfectionnement. Cette différence de valeur n'a aucune signification mécanique : c'est une qualité qui vient s'ajouter, on ne sait pourquoi, à la constatation d'une simple différence physique entre deux états d'un système matériel."

On comprend donc historiquement le progrès comme :

- 1^o L'amélioration du standard de l'existence dans une communauté d'hommes et par conséquent l'augmentation des plaisirs et la diminution de la peine pour la majorité (socialisme, eudémonisme). Dans cette conception le progrès serait donc une évolution constante des générations, dans laquelle les petits-enfants seraient plus heureux au point de vue matériel (condition primaire de tout autre bonheur) que leur grands-parents. Ce bonheur comprend p. ex. : un minimum de travail, une majeure partie d'oisiveté et de plaisirs, une liberté *maxima* dans le cadre de l'intérêt de la majorité, diminution des décès précoces et des suicides, augmentation de l'hygiène et du bien-être en général, bref : diminution de la souffrance.

Dans ces systèmes la jouissance devient une valeur suprême, vers laquelle est censé tendre le processus du progrès. Dans ce sens, "jouissance" n'est plus une valeur individuelle, mais une norme ; et la loi morale catégorique serait : "Augmente la jouissance, diminue la souffrance !"

Cette idéologie progressiste a trouvé son expression la plus exacte dans le matérialisme historique chez MARX et ENGELS, et surtout dans les systèmes des anarchistes (KRAPOTKIN) et dans ceux des positivistes (COMTE, SPENCER, DÜHRING).

Les opinions diffèrent seulement dans la manière dont cette évolution historique arrive à son but (État idéal futur, la société sans classes, le nouveau christianisme, l'état positif etc.).

- 2^o Le matérialisme et le positivisme s'orientent sur la misère et les nécessités sociales, dont ils envisagent la disparition et l'arrêt. Ils prétendent donc être pleins de sens commun pour arriver par le détour de l'économie au bonheur de l'humanité, tandis que l'école idéaliste-romantique s'oriente sur des valeurs métaphysiques.

Dans cette dernière théorie on ne parle pas de bien-être ou de bonheur de l'humanité, mais d'idées éternelles et d'évolution vers l'absolu.

La pensée du progrès est détachée de la vie quotidienne et transcendée dans l'éternel — et ainsi l'idée même de l'homme devient métaphysique. Dans ce système le salut ne réside plus dans l'organisation raisonnable de la société et de l'économie, mais dans la liberté individuelle, dans Dieu et dans l'immortalité. D'après KANT nous avons ces notions en dehors de l'expérience comme des postulats de la raison. Ce sont des problèmes à résoudre, des aspirations à réaliser (*nicht gegeben, sondern auf-gegeben*).

Le progrès fait partie de la tâche morale, comprise dans les paroles de Pindare : "Deviens ce que tu es !" Dans la terminologie chrétienne progrès signifie la réalisation du royaume divin sur la terre par la décision individuelle morale.

L'idée du progrès du positivisme matérialiste s'adresse à la collectivité, elle exige la réalisation du progrès par la société. L'idéalisme romantique en conséquence de son origine cartésienne fait appel à la raison de l'individu et lui impose d'agir selon un impératif valide et catégorique.

L'action est donc inspirée par des notions extra-temporelles qui ne sont pas immanentes au processus du progrès, et auxquelles

on ne peut atteindre qu'imparfaitement. On les a bien reconnues comme normatives dans le domaine moral, mais on ne peut pas les réaliser complètement sur le monde conscient.

Les deux théories aboutissent logiquement à l'idée de l'État, car il est réalisé dans la sphère, dans laquelle les catégories de l'Esprit et la nécessité physique se rencontrent et se pénètrent réciproquement.

Le but du processus est la réalité idéale figée. Autrement dit : la réalisation parfaite de la sphère idéale sur la sphère vitale ⁴⁶⁴). Le caractère du processus doit être "la dictature croissante de la raison" ⁴⁶⁵).

L'État est le seul lieu, dans lequel l'idée de la liberté aussi bien que le principe du bonheur pour tous peuvent se manifester à l'aide d'une législation spirituelle et d'une exécution volitive. Dans cet État le matérialisme se fait utopique et idéaliste en substituant la liberté au bonheur, tandis que l'idéalisme se fait matérialiste et positiviste en proclamant que le bonheur consiste dans la liberté. Les deux théories partent donc de la même pré-supposition dogmatique : Le progrès existe, la Vie renferme un sens, elle veut devenir Esprit.

Il y a bien entendu des nuances infinies : celle p. ex. : de la délivrance du travail par le travail, de l'Esprit par l'Esprit. Le devenir conscient est automatiquement considéré comme un progrès vis-à-vis de l'état inconscient. Ainsi les théories du progrès dépendent de ce que l'on envisage comme état plus conscient en partant d'un état moins conscient.

C'est pourquoi la délivrance de la Vie par la Vie ne comporte aucune possibilité d'une correction artificielle ni d'un progrès. Un vieillard n'est pas un progrès vis-à-vis un adolescent. L'attitude disant : "Il n'y a rien de nouveau." "Tout est en vain !" etc., ce pessimisme *sub specie aeternitatis*, évidemment orienté sur l'impression immédiate de la Vie, est la seule philosophie qui exclut totalement le progrès.

Concluons donc, que le progrès se présente sous la forme d'un développement historico-hoministe, qui aspire à l'amélioration de l'état actuel (observé) ou à la réalisation des idéaux. En tant qu'amélioration, il pré-suppose un sujet qui apprécie, en tant qu'idéal il pré-suppose une valeur extra-temporelle qui lui correspond.

Ce progrès étant la réalisation de cette valeur pré-supposée dans l'histoire, cesse d'être un simple développement, un fait naturel, pour devenir un façonnement idéologique et enfin le but d'une volonté. C'est la fusion de l'idée extra-temporelle de la vérité, de la liberté, du droit etc. avec la sphère pré-temporelle. De tout cela il ressort avec évidence que le progrès (comme une réalité historique) n'est pas une simple donnée, mais une interprétation volitive orientée directement vers un idéal. Il est proclamé sous des point de vue variés, qui postulent tous un désir secret.

Au fond l'idéologie progressiste opère comme il suit : "Le progrès de l'humanité constitue une valeur." Qu'est ce que cela signifie ? L'humanité (réelle) vieillit. Vieillir ne constitue en soi-même aucun progrès, mais ce processus vital est accompagné de changements plus ou moins décisifs pour le bonheur ou les buts des vivants. Ce sont donc toujours nous qui évaluons les buts. P. ex. : l'organisation plus rationnelle dans le domaine de l'économie nationale constitue une valeur, si on considère la nourriture, le commerce etc. comme un facteur décisif pour le bonheur de la plupart — et le bonheur de la plupart comme le sens de l'existence. On

⁴⁶⁴) LESSING : *E. u. A.*, p. 305.

⁴⁶⁵) *Ibid.* p. 307.

pourrait alors argumenter : Sans standard social plus élevé pas de progrès. La production d'une nourriture suffisante constitue un progrès. Progrès signifie donc : nourriture suffisante. Il n'y a plus de famine en Europe. Nous sommes donc en progrès. Ou, la civilisation est une valeur. Sans civilisation pas de progrès ! Progrès est civilisation. Nous sommes civilisés. Nous sommes en progrès ⁴⁶⁶).

Des démonstrations de ce genre (d'ailleurs assez fréquentes) sont des jeux tautologiques qui se modifient selon leurs prémisses, d'où il ressort qu'on ne peut parler de progrès que dans le cas de choses, pour lesquelles le but du progrès est déjà défini.

P. ex. : Un peuple est le détour de la nature pour arriver à quatre ou cinq grands hommes. Dans ce cas le grand homme serait le progrès du peuple. Le contraire : un grand homme est un malheur pour l'État. Alors l'extinction des grands hommes serait un progrès. La spiritualisation du monde est aussi un progrès. Le retour à la nature est un progrès.

Une chose qui prouve jusqu'à quel point on est accoutumé à attribuer au mot "progrès" le sens d'une augmentation d'un bien pré-supposé est le fait, qu'on peut bien parler du progrès de la moralité, mais pas du progrès de la criminalité ⁴⁶⁷). Il faut donc d'abord aimer, apprécier, approuver une donnée, pour appeler son évolution dans le temps (son "histoire") un progrès. Bien entendu la démonstration de cette évolution dépend aussi de notre appréciation, comme il ressort de „*Geschichte als Sinngebung*". Il faut présupposer que la victoire de l'Esprit a une valeur pour pouvoir parler d'un progrès à son sujet.

Dès qu'on prouverait que la connaissance et la science sont des états d'angoisse, des adversaires de l'Âme, des assassins de la Vie, on serait forcé de constater une régression immanente dans les prétendus biens que nous fait acquérir l'Esprit. On parlerait alors de l'hypertrophie de l'intellect, de la dégénérescence par l'Esprit, d'un envahissement par la raison raisonnante, et on constaterait le déclin d'une autre valeur opposée à cette non-valeur.

Une étude sur la modification des valeurs au cours des siècles montrerait à quel point la valeur dépend d'humeurs, de préjugés et de modes. Le concept de progrès nous mène donc à la psychologie des valeurs. Mais la valeur elle-même est un objet du domaine de l'Esprit — et nullement un phénomène du domaine de la Vie. Il faut saisir la valeur soit par une vision intellectuelle soit par une compréhension d'un autre genre ; quoiqu'il en soit ; finalement, c'est la juste connaissance de la juste valeur qui décide de la qualification éthique. Aussi la réalisation morale des idéaux éthiques en dépend. Le progrès représente donc un processus apprécié, évalué par nous et orienté sur des valeurs.

On définit le progrès comme l'histoire orientée sur un but voulu, ce qui équivaut à une interprétation téléologique de l'histoire. L'historiographie étant pour nous une interprétation des données neutres, les processus de l'histoire présumés progressifs doivent conduire vers une valeur

⁴⁶⁶) F. GUIZOT : *L'histoire de la civilisation en Europe*. 1828, p. 15 : "L'idée du progrès, du développement me paraît être l'idée fondamentale contenue sous le mot civilisation."

⁴⁶⁷) Nous parlons du progrès en tant que "*Fortschritt*". Voir cinquième chapitre (Introduction). Une signification correspondante n'existe pas en français.

extra-temporelle, qui décide de la qualité éthique de nos efforts. Nous jugeons pour ainsi dire l'histoire, déjà créée par l'homme, une seconde fois selon les principes de la valeur valide.

V. Les évaluations

Les valeurs des faits singuliers nous sont-elles données par une conception immédiate ? Nullement ! Poser cette question est une erreur de principe, car nous avons vu que ce qui peut constituer la valeur pour l'individu est parfois en opposition avec les valeurs pour la collectivité.

Nous parlons de valeurs vitales, telles que santé, énergie augmentée, survivance des meilleurs. Ces valeurs ne sont pas purement éthiques, car elles ne découlent pas d'une décision raisonnée, mais de tendances instinctives. De même la "*Herrenmoral*" n'est pas supérieure en elle-même à la "*Sklavenmoral*", mais simplement plus efficace et plus utile pour les maîtres du moment.

Une éthique utilitariste-pragmatique est au fond une négation des valeurs essentiellement éthiques, car elle ne considère le bien et le mal que sous l'aspect du succès. Du point de vue utilitariste le martyr est morbide, et le criminel, en tant qu'il ne se laisse pas arrêter, plein de bon sens. Celui qui se soumet à la loi, dite de la Vie, ne peut connaître qu'un seul commandement : "Mange ce que tu peux et garde-toi d'être mangé par les autres!"

Du point de vue de la valeur collective qui ne vise que la conservation de l'humanité, le criminel est coupable en tant que nuisible à la société — et de même au fond chaque individu qui s'oppose à la majorité de la collectivité. Si la conservation de la société devient un commandement moral, l'adversaire de la communauté devient celui qui essaye de surmonter la société, et qui pour faire épanouir son individualité détruit inévitablement d'autres individualités. L'équilibre social parfait ne devrait reconnaître comme bien que le seul fait de n'être ni supérieur ni inférieur au niveau moyen. Les devoirs accomplis envers la société détermineraient la valeur morale de l'individu. Progrès dans ce sens serait une mise en ordre toujours plus parfaite de la société et un nivellement toujours plus grand des diversités qu'elle renferme. Il va de soi que dans de pareilles conditions la société est déjà considérée comme progrès vis-à-vis de l'état d'isolement, la civilisation comme progrès vis-à-vis de la "barbarie". La même déduction s'adapte aux valeurs individuelles (STIRNER et NIETZSCHE).

En contraste avec ces applications de valeurs dans la réalité, l'éthique formelle pose la valeur comme axiome et se contente de propositions vides modelées sur des principes logiques qui leur servent de base. P. ex.: si A est une valeur et reconnue comme telle, et B est une non-valeur et reconnue comme telle, une action et une sélection raisonnables préfèrent A à B. Si A est une valeur et B une valeur, A + B ont plus de valeur que A seul, etc. ⁴⁶⁸).

Par quel procédé on est arrivé à définir A comme valeur, et B comme non-valeur, on ne nous le dit pas." A cette théorie de valeurs pures deux autres s'opposent. D'abord la conception psychologique des évaluations, des appréciations, des estimations et des affirmations, et ensuite celle

⁴⁶⁸) LESSING : *Studien zur Wertaxiomatik*, op. cit. p. 63.

des valeurs réelles et concrètes, c'est-à-dire la théorie des valeurs et des biens d'économie politique et celle des valeurs vitales de biologie appliquée ⁴⁶⁹).

"Ces recherches transcendentales sur la valeur devraient donc commencer par se demander, quelles sont, si l'on pré-suppose que le phénomène "valeur" existe, les relations apriori équivalentes à celles des axiomes logiques, que nous considérons comme des vérités ⁴⁷⁰)." Il y a une différence essentielle entre les axiomes éthiques et les axiomes logiques. Les premiers ne se trouvent jamais isolés et absolus, mais toujours dans une relation comparative et dans un système défini. Ils sont de même extra-temporels comme le sont les axiomes logiques.

"Si j'émetts la proposition qu'une valeur positive est meilleure qu'une valeur négative ou l'existence d'une valeur est meilleure que sa non-existence, ces propositions sont apriori. Elles constituent une norme pour toute conscience qui connaît des valeurs. Il ne s'agit plus de l'estimation empirique qui préfère généralement et effectivement la valeur positive à la valeur négative (en tant que raisonnable et responsable), mais de la qualité apriori de normes en eux-mêmes. Car ce ne sont pas les sentiments des valeurs humaines historiques, qui sont en question, mais les lois catégoriques des valeurs indépendantes de l'existence ou de la non-existence d'une appréciation historico-anthropologique en ce qui concerne leur justesse éthique ⁴⁷¹).

La qualité extra-temporelle de la valeur est aussi évidente que celle des principes logiques. C'est sur ces axiomes que l'appréciation psychique doit s'orienter (d'après le commandement de l'éthique), comme nos jugements s'orientent sur les principes de la logique normative. Mais l'établissement de l'éthique se laisse-t-il réduire à la logique pure? Ainsi une éthique axiomatique ne serait qu'une branche de la logique. Mais en même temps l'éthique — par son essence phénoménologique — se soustrait toujours à cette pureté idéale des lois logiques. Elle vise toujours des actions correspondantes en partant de la simple connaissance de ses normes. De cette façon, la formulation de l'impératif catégorique n'est ni purement du domaine théorique ni purement du domaine pratique, mais elle participe des deux. L'action juste est orientée sur la conception de la valeur pure, si elle est une action juste. En tant qu'action elle reste imbue de qualités volitives.

"On pourrait donc distinguer entre les lois des valeurs pures et les lois des valeurs pratiques, distinction fondamentale . . . ⁴⁷²) ⁴⁷³)." Par contre tous les problèmes de l'appréciation et du sentiment intéressé d'une valeur éthique (pudeur, repentir, conflit moral) sont du domaine empirique.

Les catégories formelles, sur lesquelles l'appréciation psychique s'oriente, peuvent être divisées d'après les trois principes suivants ⁴⁷⁴):

- 1^o Selon le nombre ou la quantité.
(éthique utilitariste eudémoniste)

⁴⁶⁹) LESSING : *Studien zur Wertaxiomatik*, op. cit. p. 73.

⁴⁷⁰) *Ibid.* p. 74.

⁴⁷¹) *Ibid.* p. 76.

⁴⁷²) LESSING : *Studien zur Wertaxiomatik*, p. 89.

⁴⁷³) M. SCHELER : *Der Formalismus in der Ethik* etc., Halle 1916, tome II, p. 140/141.

⁴⁷⁴) LESSING : *Studien zur Wertaxiomatik*, p. 106/107.

- 2^o Selon l'ordre et la succession.
(éthique socialiste)
- 3^o Selon l'intensité et la force.
(éthique individualiste)

“L'évaluation eudémoniste, qui vise le maximum de bonheur, néglige la distribution des valeurs disponibles. L'évaluation sociale et l'évaluation individualiste s'intéressent précisément à cette distribution. La première exige une distribution aussi égale que possible de la plus grande quantité des valeurs sur le plus grand nombre de participants. La seconde au contraire exige que chaque individu puisse acquérir la plus grande quantité de biens accessibles pour lui particulièrement ⁴⁷⁵⁾.”

Dans chaque groupe même on observe de difficultés secondaires selon qu'il se fonde sur des dimensions différentes, c'est-à-dire hauteur, largeur, niveau suprême ou niveau le plus bas d'une quantité considérée tantôt comme limitée tantôt comme illimitée. L'appréciation même est un fait psychologique, qui oscille selon la distribution des valeurs réalisées ou désirées. Le degré d'appréciation d'un bien se modifie avec sa réalisation et aussi par l'augmentation d'une valeur, ce qui signifie que l'augmentation d'une seule valeur ne peut s'effectuer qu'au détriment de certaines autres, et l'intensité de son appréciation croît en même temps que décroît la quantité distribuée. “Selon que nous considérons une valeur d'après l'intensité ou d'après la répartition, l'appréciation qu'on porte sur elle peut subir des modifications. — L'appréciation d'une époque d'art ou d'un artiste varie p. ex. selon qu'on les juge d'après la totalité des oeuvres produites ou d'après le niveau élevé de quelques oeuvres d'art ⁴⁷⁶⁾.” De même une grande quantité d'oeuvres égales du même artiste amoindrirait l'impression de ses oeuvres particulières. “L'intensité de la valeur décroît au même degré que croît le nombre des éléments de valeurs, par lesquelles la valeur générale est augmentée ⁴⁷⁷⁾.”

On peut aussi prendre comme point du départ d'une appréciation l'élément le moins apprécié, le moins cher etc. C'est le cas dans la théorie monétaire de GRASHAM, dite des valeurs limitrophes, que la monnaie moindre détermine le cours de la monnaie meilleure et la refoule graduellement. Le même niveau minimum sert de déterminant dans la définition sociologique du niveau social, dans la théorie du minimum d'existence qui règle le niveau des salaires, dans la loi de la population de MALTHUS, dans la loi du grand nombre etc. ⁴⁷⁸⁾.

Si nous transposons de pareilles règles dans l'idée du progrès nous trouvons les possibilités suivantes :

- 1^o On peut appeler progrès le plus grand bonheur du plus grand nombre, but de l'utilitarisme (logique).
- 2^o On peut appeler progrès la marche vers la société parfaite, c'est-à-dire vers un équilibre et une distribution juste des biens disponibles (éthique).
- 3^o On peut appeler progrès la marche vers une création toujours plus parfaite d'exemplaires singuliers, vers une augmentation croissante des individualités (esthétique).

⁴⁷⁵⁾ LESSING : *Studien zur Wertaxiomatik*, p. 108.

⁴⁷⁶⁾ *Ibid.* p. 109.

⁴⁷⁷⁾ *Ibid.* p. 109.

⁴⁷⁸⁾ *Ibid.* p. 110.

4^o On peut appeler progrès :

a: L'égalité dans la distribution (social)

b: L'inégalité de la répartition au profit des meilleurs (aristocrate).

5^o On peut appeler progrès :

a: Le sommet réalisé à l'égard de toutes les valeurs

b: L'accumulation de beaucoup de valeurs sur le niveau total de l'observateur.

6^o On peut appeler progrès:

a: L'accroissement des éléments de valeurs

b: L'augmentation de l'intensité de la valeur singulière.

Les définitions sont illimitées, car ce que 1^o appelle progrès du bonheur est pour 3^o déchéance de la personnalité et pour 2^o lutte acharnée de classes. Ce que 3^o définit épanouissement de la personnalité est pour 2^o arbitraire personnel et pour 1^o trouble de l'équilibre social. Ce que 2^o appelle justice est pour 1^o et 3^o entrave de la joie de vivre et restriction de l'initiative.

D'une façon générale on peut dire que l'idée du progrès varie avec des points de vue psychiques, et qu'elle dépend de l'attitude personnelle, qui évalue les processus neutres en eux-mêmes. Or, les attitudes personnelles considérées scientifiquement sont soumises à la loi de WEBER. "Selon cette loi nous ne ressentons pas la grandeur absolue d'une irritation actuelle et d'une irritation antérieure, mais seulement leur différence qualitative, relative. Puisque l'efficacité des irritations décroît au fur et à mesure qu'elles sont perçues, il est nécessaire que pour la double intensité d'une irritation (ou d'une valeur) la cause objective extérieure (donc objet évalué), se différencie dans une proportion rapide et dans une progression plus forte que celle du double seulement ⁴⁷⁹⁾."

Cette règle de WEBER rend possible des recherches intéressantes sur l'idéologie du progrès, et nous arrivons ainsi à comprendre, qu'il existe aussi un mode de conception du monde selon l'intensité des idées en cours. C'est peut-être ce rythme dans la mentalité de l'époque qui a donné à HEGEL le matériel pour édifier son système dialectique. Une étude sur l'efficacité d'une idéologie démontre que plus une conception du monde gagne en extension, grâce aux désirs et aux ressentiments en vigueur, croissant sous une contre-pression, plus elle devient familière et décroît, de sorte qu'une idéologie nouvelle sera d'autant plus efficace qu'elle sera plus radicale dans ses conséquences et plus opposée à la mentalité conventionnelle.

La même observation empirique est à la base du matérialisme historique de MARX et de la théorie de SCHOPENHAUER, disant que les évolutions de notre monde sont dûes aux besoins et à l'ennui, qui se stimulent réciproquement.

Ce qui importe pour nous ; c'est le résultat de notre étude, le problème du progrès n'est nullement soluble par l'expérience, il n'est pas non plus d'ordre historique proprement dit. C'est un problème psychologique d'appréciation ⁴⁸⁰⁾, c'est-à-dire l'interprétation orientée sur un idéal et transposée dans le temps.

⁴⁷⁹⁾ LESSING : *Studien zur Wertaxiomatik*, p. 111.

⁴⁸⁰⁾ Georg SIMMEL : *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Lpz. 1907, p. 87 : "Les lois historiques s'occupent généralement des sorts et des évolutions des collectivités, donc l'élément primaire est l'individu. Si la validité d'un événe-

Cette relativité des appréciations, c'est-à-dire la temporalisation de la valeur extra-temporelle rend insoutenable l'interprétation du progrès ou de la régression par l'historisme lui-même, déjà atteint de cette maladie.

Qu'une valeur soit conçue comme une norme, comme c'est le cas pour des principes logiques, ou qu'elle soit simplement psychique, un produit de nos appréciations, l'histoire ne pourra jamais résoudre son problème ⁴⁸¹⁾ ⁴⁸²⁾.

Ces déductions pouvaient déjà être prévues d'après notre conception de l'histoire. Cependant la digression sur le progrès nous aidera à traiter d'une manière psychologique la thèse du déclin de la terre par l'infraction de l'Esprit, et ainsi l'anti-progressisme en général ⁴⁸³⁾.

VI. Les états des progressions

L'idée du progrès trouve son expression classique dans les tentatives répétées des philosophes et des théoriciens de l'économie politique d'introduire des subdivisions dans l'histoire par la loi des étapes.

Soulignons dès maintenant que nous ne croyons pas à la possibilité de lois proprement historiques. Et cela non, parce que l'histoire, comme le croit SCHOPENHAUER ⁴⁸⁴⁾, n'est qu'un conglomérat de faits simultanés et successifs, qu'il est impossible de classer dans un véritable système, à cause de leur caractère individuel, mais plutôt parce que même ces faits successifs ne sont pas des faits véritables, mais des interprétations arbitraires de notre conscience volitive imposées à la fluctuation des événements, donc des mythes postérieurs.

L'idée de "*Sinngebung*" exclut toute idée de loi de l'histoire bien conçue. Tout de même il est permis de parler de certaines règles psychologiques et statistiques, p. ex.: que le fait sans importance a tendance à être oublié, qu'une réussite importante garantit sa signalisation postérieure, que la démonstration des conditions causales les plus proches calme le besoin de la causalité et le sentiment de culpabilité personnelle, que chaque révolution se tourne en son contraire, que les barbares victorieux adoptent généralement les mœurs des peuples vaincus plus cultivés etc. Ces règles ne sont nullement exactes. Il en est de même de celles de l'économie politique, de la sociologie et de la géopolitique, comme des lois sur la densité et la natalité d'une population et sur les salaires des ouvriers. Elles ne peuvent être considérées comme des lois historiques proprement dites. Ce sont plutôt (comme p. ex.: le principe de la dialectique hégélienne et du matérialisme historique) des généralisations poussées très loin

ment ne peut être conçue que si les principes de sa complexité sont aussi ceux de ses éléments, les lois problématiques de la psychologie individuelle seraient les véritables lois de l'historiographie."

⁴⁸¹⁾ *Ibid.* p. 156 : "La considération de l'histoire comme progrès ou comme non-progrès dépend d'un idéal dont la valeur ne ressort pas de cette succession de faits, mais du jugement subjectif qui intervient."

⁴⁸²⁾ SCHELER : *Der Formalismus . . . etc.*, *op. cit.* p. 371.

⁴⁸³⁾ Il faut se figurer cet état de choses, pour ainsi dire, comme une maison à trois étages. 1^o cave : l'*Erlebnis*, 2^o premier étage : l'acte de compréhension, 3^o deuxième étage : la sélection historique et l'ordination temporelle, 4^o troisième étage : la création de l'idéal. 4^o toit : la communication entre l'évolution et l'idéal.

⁴⁸⁴⁾ A. SCHOPENHAUER : *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, livre III, chap. 38.

d'une variation illimitée, donc des concepts très abstraits, tels que l'État, le peuple, la nation, des constructions de la pensée mais nullement des données immédiates⁴⁸⁵).

Ce sont des déclarations statistiques, par lesquelles il est toujours facile de prouver que l'événement arrivé, du moment qu'il est reconnu, devait arriver tel qu'il est arrivé. Toute espèce de sociologie présuppose l'histoire. Elle ne s'en délivre qu'en devenant science exacte, c'est-à-dire en généralisant son contenu conditionné.

En partant du tableau historique linéaire et orienté, les lois de l'évolution ne sont pas bien difficiles à formuler (parce qu'elles ne sont que l'expression scientifique de ce tableau même). Déjà VICO commença à attribuer à l'évolution temporelle une tendance vers l'accomplissement graduel de fins humaines. De cette façon il est aisé de s'orientant sur le moment actuel de prouver que l'évolution historique a dû arriver à ce point actuel, dans lequel un état défini est reconnu comme raisonnable. "La thèse de HEGEL : "Toute évolution est raisonnable", de LEIBNIZ "L'histoire est la révélation de l'Esprit", de HARTMANN : "L'évolution historique est l'auto-démonstration de la raison inconsciente", de DARWIN : "L'histoire démontre la sélection du meilleur" . . . toutes ces phrases et beaucoup de phrases analogues contiennent ou des tautologies vagues (p. ex. : il ne peut exister dans l'universalité des choses que celles qui existent, parce qu'en accord réciproque elles sont inconcevables simultanément par nous) — ou ces propositions escamotent une organisation du monde morale, une unité nulle part garantie de l'idée et de la Vie⁴⁸⁶)."

On parle toujours des lois de l'histoire, mais on n'a jamais abouti à autre chose qu'à "une prophétie rétrograde" (d'après TREITSCHKE). Car s'il nous était possible de définir l'enchaînement des événements passés avec une sécurité fondée sur de lois, pourquoi ne pas prévoir aussi ceux de l'avenir ? Mais il paraît que pour l'avenir les "sources" nous manquent et les faits individuels ne sont pas encore arrivés, quoiqu'il existe une certaine probabilité statistique de la prévoyance. Mais quelle serait la fonction des lois, sinon leur réduction au principe de la causalité inductive, garantissant l'arrivée définie sous des conditions analogues ? Pour arriver à ce but, la science doit détruire l'individualité de l'événement, c'est-à-dire pour prévoir l'histoire elle doit anéantir le caractère de l'histoire elle-même. Car l'histoire, quoique née des mêmes besoins que la mécanique et représentant son côté sentimental, est pourtant différente de la science exacte — justement à cause du problème des valeurs.

Après avoir compris que le progrès signifie l'évolution d'une valeur, ne devons évidemment renoncer à une théorie d'un progrès objectif. Car des gradations de valeurs, tels que haut, bas, simple, compliqué, sain, malade, fort, faible etc. — sont devenues pour nous fonctions de points de vue fixés antérieurement par le jugement. "Si en contradiction avec cela, l'évolutionniste disait que le concept de l'évolution ne présupposait autre chose que des affirmations comme : "Ce qui est incapable d'exister, n'existera pas", "Tout est aussi parfait ou aussi imparfait qu'il peut l'être", "tout arrive comme il doit arriver", etc., nous nous bornerons à répondre, que ces vérités là existent depuis aussi longtemps que la science elle-même. Il est donc superflu de les formuler par une loi naturelle⁴⁸⁷)."

⁴⁸⁵) SIMMEL : *Probleme der Geschichtsphil.*, op. cit. p. 108.

⁴⁸⁶) LESSING : *Geschichte* 1919, p. 91/92.

⁴⁸⁷) LESSING : *Geschichte a. S. d. S.* 1919, p. 153.

Ces proposition darwinistes sont, comme nous l'avons vu, loin d'être considérées comme des constatations objectives, mais au contraire la science prétend que l'évolution progressive de la Vie, des formes, des oeuvres, des époques, des cultures est soumise, comme sous une idée fixe, à l'amélioration naturelle. Nous en connaissons les raisons: L'historien assis devant son bureau et jugeant l'histoire d'après le présent actuel pour la louer ou la blâmer, ne peut faire autrement que de glorifier comme apogée de l'évolution générale son existence et celle de ses contemporains, qu'il soit guidé dans sa mentalité soit par piété filiale, soit par appréciation de soi-même, soit par des raisons d'opportunité. On dirait que la totalité des événements passés arrive par le chemin le plus court à son but suprême et à sa consécration dans ce moment actuel ; ce moment étant raisonnable, il rend raisonnable tous ses antécédents.

Nous citons parmi le grand nombre des théoriciens de l'histoire qui ont cette tendance, quelques phrases du livre de BREYSIG ⁴⁸⁸⁾, qui montre d'une façon tout à fait caractéristique la mentalité hoministe: "Le courant de l'histoire universelle glisse sans interruption et sans intervalles, et si on ne se laisse pas tromper par les arabesques de la surface, d'importance généralement factice, de l'histoire politique et guerrière, les rapides, qui séparent véritablement la fleuve, font presque toujours défaut ⁴⁸⁹⁾." Cette image est plutôt étrange, car il est difficile de concevoir d'abord, comment des rapides sépareraient une fleuve et ensuite en quoi l'histoire universelle consisterait, sinon en ces arabesques marquantes, car l'histoire des nègres, des polynésiens et des esquimaux, évidemment moins connue par BREYSIG et ignorée presque totalement par des livres de l'histoire officielle, n'apparaissent guère dans l'histoire universelle: précisément parce que "le courant de leur histoire paraît glisser sans interruptions et sans intervalles", c'est-à-dire les arabesques ne se font pas remarquer pour l'historien.

"La complexité infinie et l'oscillation des agissements humains entravent la ligne droite et la netteté de l'évolution ⁴⁹⁰⁾", que BREYSIG conçoit dans sa théorie des étapes. Mais malgré cela l'auteur croit pouvoir constater une évolution fondée sur des lois, non pas une évolution en ligne droite, mais en forme d'escalier. "C'est des Germains que toute division en étapes de l'histoire universelle doit partir, aussi loin que l'histoire étende ses regards sur le globe. Ils constituent le groupe ethnique qui, arrivant lentement à la maturité, a plus tard fait preuve de la persévérance vitale la plus tenace, de l'organisation politique la plus énergique et de la capacité la plus passionnante, c'est-à-dire la plus fructueuse dans le travail spirituel ⁴⁹¹⁾." "La suprématie de l'histoire européenne de tous les siècles sur celle des autres continents et groupes ethniques provient de ce qu'elle seule a atteint le plus haut degré de cette série d'étapes. Mais elle se recommande encore à l'historiographie par la possibilité d'une étude parfaite de ses étapes les plus basses ⁴⁹²⁾." BREYSIG a étudié l'histoire européenne, il est Européen et Germain, et par consé-

⁴⁸⁸⁾ Kurt BREYSIG : *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, Berlin 1905.

⁴⁸⁹⁾ BREYSIG : *Der Stufenbau etc.*, *op. cit.* p. 11.

⁴⁹⁰⁾ *Ibid.* p. 11.

⁴⁹¹⁾ *Ibid.* p. 15.

⁴⁹²⁾ *Ibid.* p. 10/11.

quent il est "content et fier", pouvons nous nous étonner que l'histoire européenne le rende content et fier et qu'elle seule se recommande à lui pour l'historiographie universelle ?

Après avoir donc atteint ces deux degrés suprêmes on peut prendre en considération les autres peuples traînants ou retardaires sans espoir. "Le nègres ont droit à un éloge moyen ⁴⁹³)." "Et le tableau général des peuples sémitiques est aussi plus favorable que celui des races sub-mongoles. Le fait que le sémites plus récents ont atteint un moyen-âge leur permet de ne pas rester en arrière des mongols, et d'autre part leur niveau moyen est parfois supérieur à celui des mongols ⁴⁹⁴)."

Les Européens seuls ont réussi à arriver au temps moderne. "La grande richesse et la suprématie de l'histoire européenne résident dans le fait qu'elle et elle seule a pu couronné l'édifice en accomplissant les deux dernières étapes, qu'elle est seule à avoir réalisées jusqu'à présent, tandis que les peuples extra-européens ont aussi accompli les premières étapes ⁴⁹⁵)."

BREYSIG ne fonde nullement cette suprématie sur des principes éthiques ou spirituels (ordonnés d'une certaine manière par un pouvoir hors du processus), mais uniquement sur des faits de la force brutale et accidentelle. "Mais il dès maintenant facile de prévoir que l'évolution future des habitants du monde sera uniforme, car le résultat le plus important de la suprématie de la civilisation européenne sur les peuples de tous les autres continents — est l'assujettissement partiel ou total du globe entier sous sa suprématie politique et spirituelle. Il est à prévoir que cette européanisation du monde ne se heurtera à aucune difficulté sérieuse, soit que, comme dans l'Amérique du nord, les indigènes soient anéantis, soit qu'ils soient assimilés, comme dans l'Amérique du sud, soit qu'ils soient soumis, comme aux Indes et en Afrique ⁴⁹⁶)."

En quoi consiste donc la suprématie de l'étape européenne ? Dans l'impérialisme ! D'après cette théorie le chef de bande Fernando Cortez aurait atteint une étape supérieure à celle de l'empereur Montezouma. Des gens comme Cecil Rhodes seraient beaucoup plus développés que Gandhi — ou d'autres génies de l'Asie. Il s'agit d'une évolution nécessaire : Les nègres — "qui ne méritent qu'un éloge moyen" auraient dû faire des efforts pour arriver en même temps. C'est bien leur faute à eux, si on en a fait des esclaves, si on les a empoisonnés avec l'alcool et si on les a forcés à échanger leurs terrains contre des perles en verres.

C'est sans difficulté que cette oeuvre magnifique de la suprématie de l'étape européenne va s'effectuer. Peu importe, que quelques indigènes soient "dominés" ou anéantis". Tant pis pour eux, s'ils n'ont pas atteint "le moyen-âge".

Le modèle de cette mentalité vient de HEGEL, dans la consécration des faits par leur existence même. "La seule pensée que la philosophie apporte est cette simple pensée de la raison, que le monde est dominé par la raison — et qu'en conséquence tout doit s'être passé d'une façon raisonnable au cours de l'histoire universelle . . . Cette interprétation est la condition *sine qua non* de la possibilité d'une histoire en tant

⁴⁹³) BREYSIG : *Der Stufenbau* etc., *op. cit.* p. 90.

⁴⁹⁴) *Ibid.* p. 91.

⁴⁹⁵) *Ibid.* p. 100.

⁴⁹⁶) *Ibid.* p. 100.

qu'histoire ⁴⁹⁷).” “Nous devons nous comporter vis-à-vis de l'histoire conformément à ce qu'elle est — historique et empirique . . . ⁴⁹⁸).” “Il (l'Esprit) est la conscience de sa propre nature, dans ce sens nous pouvons dire que l'histoire est l'exposition du processus, par lequel l'Esprit se rend conscient de sa propre signification; et de même que le germe renferme la totalité de la nature de l'arbre, le goût et la forme des fruits, ainsi les premiers bourgeons contiennent déjà virtuellement l'histoire intégrale ⁴⁹⁹).” “L'histoire universelle représente l'évolution par étapes du principe, dont le contenu est la conscience de la liberté ⁵⁰⁰).” C'est HEGEL aussi qui a été un des promulgateurs de cette ordination arbitraire des faits de l'histoire dans un système orienté sur l'importance d'événements, système dans lequel cette défaillance de l'historiographie est considérée comme sa vertu ⁵⁰¹).

La mécanisation de notre conception du monde se reflète dans l'enseignement historique général qui s'effectue sérieusement d'après les schémas les plus simplistes. Notre division du temps historique est parfois bien étrange pour une imagination naïve. P. ex.: Isabelle d'Espagne s'endormit le 31 dec. 1491 au moyen-âge et s'éveilla le 1 janvier 1492 dans le temps moderne. Dans la nuit de la St. Sylvestre 374 Attila bût de l'hydromel dans son cor et ainsi finit l'antiquité. Et même si un savant comme SPENGLER appelle cette classification : antiquité, moyen-âge, temps moderne “un schéma incroyablement simpliste et absurde” ⁵⁰²), il ne le fait pas pour critiquer le principe même de l'ordination et de la subdivision, mais seulement pour remplacer le vieux tableau historique par le sien de la morphologie, qui n'en est pas moins absurde comparée avec la richesse infinie des incidents.

Pour le moment il nous suffit d'établir que n'importe quelle orientation posant n'importe quelle ordination étayée sur des points de vue pré-supposés pour classer les incidents inépuisables (et cela est le sens de l'historiographie scientifique) doit être nécessairement mécanique. Il faut se rendre compte que notre technique historique séparant les époques et prêtant des étapes progressives et des gradations de valeurs aux incidents (événements), correspond à celle qui nous fait mesurer le globe grâce aux instruments physico-géographiques, — et c'est cette considération qui nous permet de reconnaître l'histoire comme une interprétation arbitraire de données qualitatives sans un sens immédiatement logique.

⁴⁹⁷) G. F. W. HEGEL: *Sämtliche Werke* tome IX, Berlin 1837, *Vorlesungen über die Phil. der Geschichte*, p. 12.

⁴⁹⁸) *Ibid.* p. 13.

⁴⁹⁹) *Ibid.* p. 21.

⁵⁰⁰) *Ibid.* p. 54.

⁵⁰¹) Georg LASSON: *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Lpz. (Meiners) 1920, p. 117: “L'unité et la totalité d'un peuple constituant un État sont le champ approprié à l'apparition de tous les phénomènes extraordinaires et de tous les groupes spéciaux de manifestations de l'histoire. Toutes les choses conçues comme faits historiques reçoivent cette qualification uniquement d'après leur relation avec ce terrain spirituel et avec cette vie morale d'un peuple. C'est au peuple que l'intérêt de l'histoire s'attache. L'historien est tout à fait dans son droit, s'il néglige beaucoup de dates historiques comme indifférentes. Tous les faits accidentels et les hasards peuvent être éliminés, s'il veut décrire la grande trajectoire de la nécessité historique.” p. 118: “Un fils de L. v. RANKE a transmis à l'auteur cette phrase de son père: “En tant que historien, je m'intéresse aux hommes seulement au dessus de leur nombril. Ce qui se trouve en dessous m'est indifférent.”

⁵⁰²) O. SPENGLER: *U. d. A.* I, p. 21.

Nous avons parlé plus haut de la violation que constitue le traitement de l'histoire universelle par la théorie des étapes, qui constitue une déformation des événements choisis eux-mêmes.

Il a fallu une génération très éloignée de la Vie et très dépourvue d'imagination pour classer la transformation des formes et l'alternance des destinées en étapes numérotées et en cercles de civilisations. Supposons qu'on puisse tirer une loi des étapes, tout en démontrant les faits les plus importants de chaque époque et de chaque phase selon leur principe, nous n'en avons encore rien gagné du point de vue du terme: progrès.

Il ne peut résulter de l'observation des faits seuls ni une valeur ni la compréhension immédiate d'une règle constante sur l'appréciation juste des valeurs correspondantes. Le soi-disant bonheur de l'humanité comme mesure du progrès est une chose extrêmement problématique. Il faudrait pour cela interroger tous les intéressés ⁵⁰³).

Ce que nous jugeons p. ex.: comme une époque de déclin pour un État, peut avoir été par la génération alors vivante (p. ex.: dans les royaumes des successeurs d'Alexandre) considéré comme fort agréable en général, tandis que les époques de la plus haute gloire d'un État et de la floraison d'un empire peuvent avoir été fort pénibles pour les sujets ⁵⁰⁴). Du reste d'une façon générale, l'histoire est écrite par des oisifs et elle s'occupe presque uniquement des litiges et des divertissements des privilégiés. Et

⁵⁰³) "*Civilisation*", *Le mot et l'idée*, Discussions exposées de L. FEBRE, E. TORMELAT, M. MAUSS, A. NICOFFERO, L. WEBER etc., Paris 1930, p. 117: "Mais, que faut-il entendre par meilleures conditions de vie dans chacune des quatre catégories que nous venons d'indiquer (1^o vie matérielle, 2^o vie morale, 3^o intellectuelle, 4^o organisation)? Sans doute, des conditions de vie meilleures pour les individus faisant partie de cette société. Quelle valeur pourrions-nous accorder à ces meilleures conditions de vie comme indice d'une civilisation supérieure? Il faudrait dire en somme: des condition 1^o, 2^o, 3^o, 4^o, qui soient meilleures en même temps et pour la société et pour les individus.

p. 119: "La réduction de la mortalité est-elle véritablement une "amélioration" individuelle et sociale?

a: La philosophie pessimiste: la vie est un mal (LEOPARDI).

b: La multiplication des souffrances par la vieillesse.

c: Le problème de la sélection, par lequel la diminution de la mortalité infantile réduit la sélection de nouveau-nés et peut préparer des générations moins fortes et moins vigoureuses.

d: Le problème des "âges avancés", par lequel la prolongation de la vie multiplie, dans les sociétés modernes, les vieillards improductifs.

p. 120: "L'élévation de la richesse apporte-t-elle vraiment l'amélioration individuelle et sociale?

a: Le doute du philosophie CRATÈS sur l'utilité et la valeur de la richesse pour le développement intellectuel et moral de l'homme.

b: La richesse, le luxe, la déchéance (ROUSSEAU, MONTESQUIEN).

Le niveau d'existence est un indice complémentaire de l'indice richesse.

a: L'élévation de niveau de l'existence apporte avec elle la multiplication des besoins.

b: Il est un danger pour l'avenir numérique du groupe, dont il tend à réduire la natalité.

La supériorité intellectuelle coïncide-t-elle véritablement avec l'amélioration individuelle et sociale?

a: La remarque pessimiste: science et douleur.

b: Culture intellectuelle, surmenage mental, maladies mentales.

c: Culture intellectuelle, capillarité sociale, lutte pour la vie plus âpre et plus acharnée (A. DUMONT).

d: La culture intellectuelle, opposée à l'instinctivité, prépare la réduction numérique de groupe."

⁵⁰⁴) J. BURCKHARDT: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, op. cit. p. 267.

si on essaie même d'étendre la construction artificielle des étapes successives sur le plus grand nombre d'hommes et de pays, certainement on n'arrivera jamais à y faire participer tous les contemporains. Les conditions de vie d'un paysan chinois n'ont pas changé depuis 3000 ans. Il s'est donc "arrêté" à l'étape I, ce qui ne nous éclaire en rien sur son état moral comparé avec le nôtre, mais au contraire cela signifie simplement que nous pouvons pas le faire entrer dans le schéma.

Nos lois d'étapes déjà fort limitées et fondées sur une statistique approximative n'ont plus aucune valeur dans une autre ordination. Il faut bien toute la présomption de l'historiographie européenne pour prétendre que notre bonheur et les agréments de notre civilisation sont reconnus comme tels au delà d'Oural ou de notre temps. Notre idéologie de liberté et de dignité humaine est complètement incompréhensible pour un Mongole, non corrompu par l'européanisme ⁵⁰⁵).

Il paraît étrange, mais au fond il est très naturel, que les théories des étapes restent absolument irréfutables par des arguments sociologiques, quelles que soient les critiques que les argumentateurs présentent. Car il est évident que du moment où l'on commence de comprimer la plénitude et l'inconcevable dans un schéma de l'intelligence volitive, les faits doivent être d'accord avec les points de vue de la conscience observatrice, parce que les faits obtiennent justement leur sens grâce à une évaluation historique, celle-ci nous fournissant déjà les mêmes arguments qui servent à la réfutation.

Les sources historiques offrent toujours autant de confirmation que de contradiction en ce qui concerne la série logique des événements. Puisque le spécial est subordonné à la généralisation de l'Esprit, la réalité s'adapte toujours à la règle.

L'idée de "*Geschichte als Sinngebung*" signifie, que l'évolution progressive de notre histoire ne se trouve que dans notre jugement et que celui-ci est l'expression de nos désirs (peut-être aussi influencé par "l'histoire"). Dans ce sens la sociologie est au même degré science ou non-science, que l'histoire ⁵⁰⁶). C'est là que le schéma de VICO et ensuite celui de COMTE ont fait école. Voici quelques spécimens de théories des étapes ⁵⁰⁷).

Âge divin
Âge des héros
Âge humain
(VICO)

Âge théologique
Âge métaphysique
Âge positiviste
(COMTE)

Du régime de la contrainte au régime de la liberté. (SPENCER)

De la solidarité mécanique extérieure à la solidarité intérieure, de l'homogénéité à l'hétérogénéité. (DURCKHEIM)

Interdépendance, sélection, coordination toujours croissantes.
(MAXWEILER)

⁵⁰⁵) Th. LESSING : *E. u. A.*, 3^e éd. Hannover 1923, p. 247—257.

⁵⁰⁶) P. BARTH : *Die Phil. d. Gesch. als Soziologie*, op. cit. p. 43/44.

⁵⁰⁷) "*Civilisation*" *Discussions op. cit.* p. 115/116.

Dans les sociétés primitives, les individus sont "fongibles", la civilisation supérieure les rend toujours moins "fongibles". (R. H. TOWNER)

L'évolution des sociétés amène avec elle une autonomie toujours croissante (et un nombre toujours croissant) de droits accordés à la personne et d'individus jouissant de ses droits. (P. BARTH)

Ou bien encore: irréflexion, impulsivité, violence, manque d'idées abstraites dans la psychologie des peuples primitifs; — réflexion, idées abstraites, critique, reconstruction, dans la psychologie des peuples à la civilisation supérieure. (SPENCER)

Économie naturelle
économie monétaire
économie de crédit
économie domestique
économie urbaine
économie nationale

État sauvage
état pastoral
état agricole
état agricole-manufacturier
état agricole-manufacturier-
commercial

(K. BUCHER)

(Fr. LIST)

Civilisation sans poterie (sauvage)

civilisation avec poterie mais sans écriture (barbares)

civilisation avec écriture

(MORGAN)

" 508) économie des hordes sans échange

commerce d'échange sans moyens d'échange intermédiaires

échange de biens par la monnaie naturelle

échange de biens grâce à l'argent monnayé

échange de biens grâce à des billets et de traites.

(MÜLLER-LYER)

La langue comme seul moyen de communication, ensuite

communication par des signaux et par des envoyés.

Communication par l'écriture

Communication grâce à des machines, l'impression (journaux),

télégraphe, radio, téléphone, communication postale.

(MÜLLER-LYER)

1^o économie autonome (production pour le besoin personnel)

2^o économie d'échange de structure différente selon le mode de l'échange :

a : phénomène passager (échange du superflu)

b : phénomène régulier

c : phénomène nécessaire

3^o économie capitaliste, caractérisée par la production de marchandises sous la direction du commerçant. Celui-ci doit entrer en jeu à cause de l'extension du terrain commercial.

(MÜLLER-LYER)

1^o économie par tribu, par village ou par marché

2^o économie de ville

3^o économie territoriale

4^o économie politique ou nationale.

(SCHMOLLER)

508) MÜLLER LYER : *Phasen der Kultur* etc., 2^e éd. München 1915, p. 253, 256/257.

- 1^o Les étapes de l'économie familiale
(production autonome pure, économie sans échange)
 - 2^o Les étapes de l'économie citadine
(production pour les clients, étape d'échange directe)
 - 3^o Les étapes de l'économie politique
(production de marchandises, étape de la circulation des biens).
- (BUCHER)

- 1^o économie individuelle
 - 2^o économie transitoire
 - 3^o économie sociale.
- (SOMBART) ⁵⁰⁹⁾

Nous sommes loin d'une énumération complète des exemples possibles. Sur ce modèle on peut déduire de toujours nouvelles séries d'évolutions par une substitution de points de vue : progrès de la langue, du travail, de l'hygiène, différenciation des instruments, de moyens de voyage, de l'appareil de l'État etc.

Ce qui nous importe est l'affirmation appréciative qui est à la base de tous ces systèmes et que MÜLLER-LYER énonce clairement: "Partout sur la terre la civilisation a progressé en général, du petit au grand, de l'homogène au différencié, du naturel à l'artificiel, du simple au compliqué, du concret à l'abstrait des formes inférieures à des formes supérieures ⁵¹⁰⁾." "Et c'est dans ce processus d'aggrandissement, de composition et de différenciation (y compris l'intégration) que repose le progrès ⁵¹¹⁾."

Même si les "lois" énumérées correspondaient à la réalité réelle, la dernière conclusion, que l'état de la différenciation complète signifiait un progrès, n'est pas tirée de l'observation des faits.

Les simplifications très abstraites d'une plénitude illimitée sont des classifications d'un cerveau avide de l'ordre à tout prix. Mais l'enchaînement causal, quoiqu'il en soit, est artificiel — et en plus la complication croissante de l'existence et la mécanisation, indubitablement constatées, ne sont pas des résultats de cette histoire que nous possédons, mais inversement notre forme de pensée historique est l'expression adéquate justement de cette mécanisation du monde.

La science de la nature, elle aussi viole la multiciplité infinie par sa sélection volitive, mais elle ne s'intéresse pas à l'individualité qualitative et irréversible. Elle s'intéresse seulement aux quantités concevables pour les rendre calculables. Puisque cette méthode n'est pas celle de l'histoire, qui se trouve devant l'individualité des événements uniques, tous les facteurs aptes à être considérés et toutes les causes du temps passé joueront un rôle dans l'événement en observation. L'isoler artificiellement serait méconnaître le principe de l'histoire.

L'acte de compréhension qui isole l'événement du courant de l'histoire vivante (de la réalité en fluctuation) se fonde sur l'attitude psychique de l'historien et non sur cet événement qui est en lui-même absolument neutre. Encore plus que la sélection d'événements consacrés comme historiques, dans une multitude d'événements non-historiques, l'interprétation causale des événements choisis est une fonction du jugement évaluatif.

¹²¹⁾ MÜLLER-LYER : *Phasen der Kultur* etc., 2^e éd., München 1915, p. 258, 260/261, 259.

⁵¹⁰⁾ *Ibid.* p. 343.

⁵¹¹⁾ *Ibid.* p. 370.

Bien que dans tout événement historique (en tant qu'“incident”) l'univers avec toutes ses forces soit en jeu, l'histoire de l'humanité se meut sur un terrain très étroit, mais encore trop vaste pour le connaître en entier.

L'historien préfère faire naître la causalité dans la succession d'une manière organique ou idéaliste, que de s'embarrasser trop des influences extérieures, qui l'empêcheraient à jamais décrire une histoire spéciale. Cependant, quand il s'agit de condamner pour des actions et des événements condamnables que l'on préfère ne pas évaluer organiquement, l'historien ne fait pas provenir cet événement d'une cause interne, mais il signale pour cela des causes extérieures conformes au désir de justification personnelle, qui exige cette transposition. P. ex.: si un historien veut prouver que son peuple est le meilleur de tous les peuples, c'est-à-dire qu'il a atteint le degré suprême d'évolution, alors les soi-disant faits sont arrangés par une sélection significative, qui tend déjà vers le but envisagé. Dès que le point culminant de l'évolution présumée est fixé : “Mon peuple est le meilleur”, tout ce qui dans la série des événements historiques est en contradiction avec lui, peut être facilement éliminé.

De cette façon certains livres d'histoire définissent des époques noires, peu édifiantes, simplement comme des époques de transition, dans lesquelles les peuples en question faisaient une provision de nouvelles forces ou tombaient pour quelque temps dans l'oubli pour prendre de nouveau en main les rênes du progrès. Si on désire trouver des coupables pour des faits qu'on ne peut taire et que l'on n'apprécie pas (en raison de la conception morale ou politique en vogue), il y a tout un choix de possibilités pour se tirer d'affaire.

- 1° On peut répartir les causes ou la culpabilité sur tous dans une sorte de péché d'hérédité, dont chacun n'est touché que dans un degré minime.
- 2° On peut imputer la responsabilité soit à l'évolution ou à la nature humaine, ce qui n'en dit pas plus long.
- 3° On peut refouler cette responsabilité tellement loin qu'elle ne touche plus les scrupules (p. ex.: sur les protubérances du soleil, sur des personnes responsables décédées, sur la préhistoire, etc.).
- 4° On peut la mettre sur le compte des victimes ou sur la minorité, qui ne peut pas se défendre.
- 5° On peut en accuser les malfaiteurs ou la majorité, si elle est assez forte pour l'ignorer.

La façon la plus difficile et la plus morale est celle de s'accuser soi-même. Elle n'entre pas en cause pour l'historiographie, parce que si elle faisait école, il n'y aurait plus d'historiographie. C'est exactement cette question éthique, que ROUSSEAU a devant les yeux, lorsqu'il demande : “Que deviendrait l'histoire, s'il n'y avait ni tyrans, ni guerres, ni conspirateurs⁵¹²⁾.”

Dans ces conditions il n'y aurait aucune raison de construire un appareil aussi compliqué. Il serait plus facile de vivre sans l'histoire.

LESSING démontre dans sa théorie de la “*logificatio post festum*” les raisons pragmatiques de la croyance en l'histoire⁵¹³⁾. D'après lui la causa-

⁵¹²⁾ ROUSSEAU : *Discours sur les sciences et les arts*. (II) dans “*Les meilleurs auteurs classiques*”, Paris, sans date (Flammarion), p. 24.

⁵¹³⁾ LESSING : *Geschichte a. S. d. S.* 1919 § 28, *Der Bruch in der Ethik Kants*, Bern 1908, p. 58/59, *Geschichte* 1927, p. 237—240.

lité historique (et par là les progressions historiques) est un façonnement d'excuses morales. L'histoire est pour ainsi dire l'extériorisation de remords ressentis, qui sont calmés par une démonstration des nécessités historiques. Le concept "cause" veut dire au fond "faute" ⁵¹⁴).

C'est la volonté derrière l'histoire ⁵¹⁵) qui crée les états progressifs comme justifications de notre existence.

VII. Le nihilisme historique comme anti-progressisme

La science de l'histoire doit être remplacée par la psychologie des tableaux historiques. Le nihilisme historique, qui en ressort, signifie en même temps anti-progressisme à tendance complètement négative. Les lois des étapes, constructions arbitraires pour étayer le progrès, sont pour nous des exemples de choix hoministe pour démasquer la supercherie de l'histoire européenne.

Nous avons vu qu'une certaine série d'événements passés est choisie dans l'infinité des incidents, auxquels nous participons par notre vie, et ces événements s'appellent faits importants de l'histoire. Entre les souvenirs et les estimations des traditions léguées, l'Esprit ordinateur veut créer une connexion, présumée causale, c'est-à-dire une unification des incidents dans le temps mécanique. D'abord on connaît un petit nombre d'événements, ensuite il s'agit de les unir aux précédents qui sont également confirmés par des témoins et des sources. Il faut donc les classer dans un ordre à l'aide d'un instrument spirituel —, c'est le temps. Si on voulait aller au fond de toutes les connexions imaginables entre les événements (ce qui est le véritable sens d'une science causale) on n'arriverait jamais à en faire une ordination. Il faut donc reconnaître certaines relations causales comme essentielles et d'autres comme négligeables. C'est la condition fondamentale de l'historiographie — et grâce à elle l'histoire peut être "corrigée" et toujours transcrite de nouveau à maintes reprises à l'aide de fouilles ou d'opinions nouvelles. C'est là le bon droit de

⁵¹⁴) LESSING : *Geschichte* 1927, p. 238 : "Sie (die Forschung) ist nicht darüber klar geworden, dass das Aufstellen von Ursachen (des Geschehens oder des Daseins) immer und überall das Schuldsuchen schon in sich birgt und nichts ist als Vermenschlichung der Natur oder, knapper gesagt, ein Seelenglaube ist."

p. ex. : C'est la faute des temps mauvais, les temps mauvais en sont la cause, *the bad times are to blame for it, die schlechten Zeiten sind schuld daran.*

⁵¹⁵) L'histoire ne peut être écrite que dans des points de vue évaluatifs. Une histoire objective (abstraction faite de son impossibilité pratique pour l'historien) serait une histoire sans orientation, donc une simple catalogisation du passé. Il n'y a pas de l'histoire sans volonté d'histoire.

LESSING : *Geschichte* 1927, p. 105 : "On peut écrire l'histoire avec des perspectives arrêtées (*partikuläre Wunschabsichten*). p. ex. : du point de vue dynastique prussien comme chez TREITSCHKE ou SYBEL — ou catholico-ecclesiastique comme chez JENSEN. Les valeurs peuvent être éthiques comme chez TACITE, PLUTARQUE, CARLYLE, NIEBUHR, SCHLOSSER, SCHILLER, PRESCOTT, TOCQUEVILLE — ou politiques ou étatiques comme chez CÉSAR, LIVIUS, RANKE, MOMMSEN, DAHLMANN, GUIZOT — ou esthétiques et artistiques comme chez GIBBON, MACAULAY, TAINÉ, J. v. MÜLLER. On peut écrire de l'histoire internationale-civilisatoire (BUCKLE) ou économique et matérialiste (MARX). Il y a une histoire "sensitive, irritable et pensive" (sentimentale, sensitive, logique) . . . Mais ces groupements n'ont rien d'essentiel, car il n'existe aucune intention et aucun système de relation, qui ne pourrait servir de base à une construction de l'histoire écrite soit par une époque soit par un individu, ou par un parti ou une communauté nationale."

l'historien. Il est impossible que lui, un être humain, reste objectif vis-à-vis des faits, qui ne peuvent jamais revenir, et qui sont déjà évalués d'après leur importance, qui les a fait retenir.

Cet être vivant muni de désirs, de conceptions du monde, de passions, d'appréciations et de points de vue se trouve en face d'un empire silencieux de choses mortes. Il ne peut les revivifier dans leur singularité qu'en leur prêtant son âme à lui.

Que ces évaluations et ces classifications soient justes ou non (correspondant aux faits), le résultat se soustrait au contrôle, puisqu'il n'existe pas de critères logiques universels et que la mentalité d'une époque ou le caractère d'un héros ne sont pas de données immédiates. En ce qui concerne l'objectivité des données historiques, si l'historien ne s'appuie que sur un seul document, rien n'est prouvé, s'il en cite deux ou plusieurs, ils garantissent seulement une certaine probabilité ou ils se contrediront ou ils seront peut-être des faux ou ils ne s'accorderont pas avec la tradition vivante. Cependant, il est indubitable qu'en général la tradition documentée possède encore la probabilité la plus certaine dans le domaine de l'histoire en ce qui concerne le souvenir des événements singuliers. Ce sont ces difficultés qui ont souvent conduit à une critique de l'histoire, dont nous n'avons pas à nous occuper, car personne n'a prétendu que l'histoire était une science exacte.

Nous allons plus loin, en disant que l'histoire n'est pas du tout une science, ou au moins qu'elle est tout à fait superflue, puisqu'elle n'offre pas directement de remèdes moraux comme la théologie ou des applications pratiques comme les sciences de la nature. Et il peut parfaitement être mis en doute, que la destination d'une science soit d'effacer des sentiments d'infériorité personnelle et d'augmenter la joie de vivre en flattant l'amour-propre et la vanité ⁵¹⁶).

On ne peut le nier, c'est à cela et à cela seul qu'aboutit l'histoire. L'anecdote suivante est une illustration frappante de l'intention de l'histoire progressiste : "Au premier congrès des savants allemands de science naturelle le jeune HAECKEL exposait avec beaucoup d'enthousiasme la théorie darwinienne de la descendance (théorie qu'on devrait plutôt appeler de l'ascendance). Un géologue pondéré, VOGLER, faisant allusion à la théorie de la circulation des montagnes très en vogue à cette époque lui répondit : Il n'est pas nécessaire de comprendre la Vie universelle et l'histoire de l'Humanité sous l'aspect d'une progression dans le temps orientée vers un but. On peut tout aussi bien comprendre leur évolution comme une circulation éternelle de formes. HAECKEL vivement applaudi par les autres savants dit : Une pareille conception du monde est désolante, elle est en contraste avec les besoins du cœur ⁵¹⁷)."

Il est peut-être dangereux de renoncer à la foi dans l'histoire. L'idée du progrès est tellement enracinée dans la conception du monde de l'homme occidental — et elle est tellement imprégnée d'éthique et de pragmatisme que même les chercheurs de la vérité hésiteront à propager un pareille désillusion, sans parler de ceux qui voient dans l'histoire un

⁵¹⁶) L. WEBER : *Le rythme du progrès*, op. cit. p. 29 : "L'optimisme fondamental de sophisme *post hoc ergo melius hoc*. Quelque scientifique qu'en soit l'apparence ou l'expression. Les théories du progrès sont des professions de foi . . ."

⁵¹⁷) LESSING : *Geschichte* 1927, p. 44/45.

instrument favorable pour réaliser leurs desseins de possession. Car si l'histoire consacrée est une consolation, un exemple édifiant et une promesse pour l'avenir, le doute de l'histoire semble une négation de l'humanité.

C'est pourquoi l'anti-progressisme sous cette forme est malgré tous les essais de remédier à ses défaillances une philosophie foncièrement pessimiste, mais c'est bien une philosophie. Si nous avons constaté que l'existence du progrès est aussi problématique que peut-être celle du paradis, il faut entendre par là, qu'ici encore le simple concept ne permet pas d'en déduire une existence réelle. Toujours est-il qu'en dehors de toute prétention ontologique rien ne s'oppose à la croyance, mais elle n'a plus rien à faire avec la science. Nos études sont donc du même plan que des études sur la psychologie des religions.

Pour réfuter la conception d'un progrès historique réel, nous avons examiné nécessairement l'essence de la réalité, l'essence des états vécus et l'essence de la vérité. Ensuite nous avons considéré l'histoire en tant qu'interprétation d'incidents neutres à l'aide de nos intentions volitives et idéalistes — et en dernier lieu nous avons précisé l'idéologie du progressisme. Sans la démonstration des absurdités gnoséologiques dans la théorie traditionnelle de la connaissance, nous ne serions jamais arrivés à la négation du réalisme historique et sans cette négation nous n'aurions jamais pu combattre efficacement l'idéologie du progrès. La raison se montre tout à fait impuissante devant les événements, qu'elle devrait portraiturer et non dénaturer. On ne peut pas s'étonner qu'aujourd'hui des tendances mystiques s'offrent comme interprètes de notre existence.

“L'histoire est le triomphe de notre volonté maline de puissance. Son évolution est la transposition du concept du temps dans le domaine moral. Mais nous allons montrer une autre voie, seulement accessible pour celui, qui pense : “qu'importe l'homme ⁵¹⁸⁾ ?”

Chapitre VII

LA PHILOSOPHIE DE LA VIE COMME ANTI-PROGRESSISME

I. La vie de l'histoire et l'histoire de la Vie

Nous avons montré qu'il fallait entendre par logification un acte psychologique d'appréciation et de sélection appliqué aux phénomènes déjà perçus par une simple compréhension. Il s'agit donc d'une réalisation de valeurs sur le monde objectif en évolution (étant lui-même une construction de l'homme) sous le point de vue des désirs volitifs. La valeur elle-même ne peut se révéler dans l'acte de compréhension qui crée l'objectivité de l'incident (en faisant de lui un “événement”). Elle exige au moins deux faits perçus pour permettre une comparaison à leur égard et, bien entendu, un observateur qui les apprécie. La valeur n'est donc pas donnée par le simple fait de l'événement, et pas davantage le simple fait ne tire immédiatement son existence de la valeur qu'il représente pour nous.

Certes, il existe une relation réciproque entre des groupes de valeurs et des successions d'événements, en ce sens que les événements (historiques)

⁵¹⁸⁾ LESSING : *Geschichte* 1927, p. 249.

peuvent naître des valeurs (idéaux) — et inversement que les idéaux peuvent se former d'après les événements historiques reconnus comme tels. Mais tout cela présuppose une réalité de la conscience, dans laquelle et par laquelle peut naître une historiographie causale en relation avec une certaine mentalité. Toute attitude de conscience est soumise à l'influence de valeurs, car elle a toujours un caractère volitif qui pose les buts et cherche les moyens en s'orientant vers des idéaux intentionnés. Il n'existe certainement aucun acte conscient sans qu'une appréciation plus ou moins claire n'y soit jointe. C'est justement la tâche de l'éthique d'en prescrire les lois raisonnables.

Le plan, sur lequel évolue la relation mutuelle entre les idéaux normatifs et la conscience réelle est déjà celui de la science sociologique. Suivant le caractère foncièrement mécanique de la pensée, on pourrait bien arriver un jour à mesurer les "idées - forces" qui sont en jeu pour faire "progresser" notre histoire⁵¹⁹). Il s'agirait alors de bien connaître les préjugés en cours et les raisons économiques de leur transformation. Mais cette lutte entre plusieurs volontés de vérité, de puissance, de mensonge et d'amour n'est plus un fait vital (*Lebenstatsache*), mais un fait conscient.

Mais ces expressions volitives indiquent pourtant un trouble vital, sans lequel le phénomène de la conscience elle-même reste incompréhensible.

Comme les idéaux sont la limite suprême de l'histoire, son orientation vers l'Esprit, la racine réelle de l'histoire est la Vie — ou plutôt la peine qui fît cristalliser l'événement historique de l'incident vécu⁵²⁰). Aussi la peine elle-même est-elle pour ainsi dire un événement historique. Ainsi, toute histoire se fonde déjà sur l'histoire. Notre histoire est aussi bien un produit de la Vie troublée qu'une histoire de cette Vie troublée⁵²¹).

Un examen des idéologies historiques pré-suppose l'histoire. Même une "phénoménologie de l'Esprit" s'appuie sur l'histoire pour prouver, à la fin, l'absurdité d'une pareille entreprise. L'histoire se pré-suppose donc elle-même. L'anti-progressisme historico-nihiliste en voulant mettre à nu les origines de la tragédie de l'humanité, le rôle dangereux de l'Esprit au cours des siècles et la ruine inévitable de la Vie par l'intelligence calculatrice et morale, écrit en dernier lieu une histoire de l'histoire elle-même, qui reflète l'esprit des historiographes. Étant elle-même un produit de cet Esprit maudit, elle contient une contradiction profonde.

La réalité réelle du monde ne se perçoit que dans le mirage des images vécues. La Vie ne se laisse qu'"*erleben*". L'histoire par contre essaie de retrouver une réalité passée et de la juger. Elle ne peut la dépeindre exactement, elle la transforme en une ligne droite, en une chaîne de causes à effets. La question de la provenance de l'histoire est une question historique. La question du caractère de l'histoire est une question psychologique.

Si l'histoire dénature nécessairement la réalité, l'historiographie doit avoir des directives intentionnelles pour tuer ainsi la réalité. A quoi bon l'histoire, cette infinité de livres, de statues, de dates, de documents, s'il

⁵¹⁹) A. FOUILLEE : *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*. quatrième éd. Paris 1919.

⁵²⁰) LESSING : *Gesch. a. S. d. S.* 1919, p. 226/227 : La théorie des idéaux comme normes de l'histoire est inachevée.

Geschichte 1927, p. 27.

⁵²¹) LESSING : *Geschichte* 1927, p. 174 sq.

ne revifient rien, si le passé reste passé, muet et irréversible ? Nous répondons : L'histoire elle-même est une des forces de notre existence. Le don de ses illusions tranquillise notre incertitude, calme notre mécontentement. Elle nous montre les souffrances de nos ancêtres, pour que nous sentions moins les nôtres. Elle nous donne des exemples émouvants de la gloire et de l'immortalité, pour que notre existence devienne supportable par l'idée de notre participation possible à l'histoire. Elle soulève nos âmes étouffées, elle raconte tout ce que nous voulons entendre. Elle n'est pas trop proche pour nous accabler, elle n'est pas trop loin pour nous laisser indifférents. Le but de l'historiographie est exactement le moment actuel, c'est pourquoi nous avons toujours l'impression d'une évolution linéaire vers notre existence, qui réalise le passé à son gré.

On trouve derrière notre pseudo-science historique les nostalgies, les désirs, les souhaits d'une génération écrivant l'histoire. Elle est donc une expression de la Vie, dans ce sens que la Vie lésée en nous a besoin de l'histoire ; nous ne pouvons pas vivre sans l'histoire.

II. Sur le relativisme absolu

La Vie a besoin de l'histoire jusqu'à un certain degré ⁵²²). Elle est une espèce de psycho-thérapie, de tranquillisation, d'inspiration, d'enthousiasme, une absolution anticipée de nos actions virtuelles. Ainsi l'histoire comme un moyen de protéger et de propager la Vie, appartient à la totalité de la Vie. Notre conscience volitive est embrassée par la toute-puissance et par la toute-présence de la Vie vivante. Toutes nos aspirations et tous nos actes conscients ne sont que des expressions vitales de l'homme, qui vit en pensant. C'est la pensée fondamentale d'une philosophie de la Vie, que son plus illustre représentant, NIETZSCHE, poussa jusqu'à ses dernières conséquences.

Il voit notre historiographie sous l'aspect d'une réalité vivante, celle d'une évolution ininterrompue des forces naturelles, fouettée par une volonté de puissance. Pour démontrer cette évolution dans ses effets, il est forcé de philosopher historiquement. Mais cette évolution est pour lui ambiguë. En tant qu'adepte de DARWIN il la considère comme une valeur absolue tendant vers une augmentation de sa propre essence. En tant qu'adepte de SCHOPENHAUER il n'y voit aucun sens raisonnable ou concevable pour nous. Ainsi tout est expression de la Vie, de la dynamique du monde, dont le sens n'est autre chose que le bonheur de se "sentir vivre et épanouir."

La conception nietzschéenne de la Vie est indescriptible. C'est la force radieuse, la victoire éternelle, la cruauté débordante, la vigueur dionysiaque surmontant les entraves de la mort dans d'innombrables résurrections. Cette fécondité insensée, cette immensité sans bornes c'est la nature, qui nous embrasse partout, qui nous invite à abandonner notre raison stérile en gagnant un optimisme instinctif qui n'attend rien en possédant tout.

Il est facile de réfuter cette conception moyennant une terminologie moins passionnée. Cela ne dirait rien contre NIETZSCHE, car nous

⁵²²) FR. NIETZSCHE : *Considérations inactuelles*. tome I Paris (Mercure de France) septième éd. (H. Albert) : "De l'utilité et des inconvénients des Etudes historiques pour la Vie." I p. 126/127, 130, 137.

avons besoin de lui et de son mythe. Son apparition futile et brillante est un événement dont nous ne pressentons guère les conséquences. Mais cette vénération ne veut pas signifier acceptation aveugle de ses visions. Il ne nous faut pas non plus préciser sa pensée trop connue par les doctes analyses de plusieurs savants (O. EWALD, G. SIMMEL, E. BERTRAM, H. LICHTENBERGER, Ch. ANDLER, L. KLAGES, Th. LESSING, Fr. MUCKLE, H. PRINZHORN, K. LOEWITH etc.) — et surtout à cause de la singulière popularité de ses propres écrits. C'est notre tâche à nous d'indiquer les rapports de sa philosophie à l'anti-progressisme. Les perspectives en sont illimitées, parce que ce que nous appelons anti-progressisme vient de NIETZSCHE soit comme influence directe soit comme réaction contre ses thèses. Nous nous bornons donc à quelques remarques dogmatiques sur l'anti-progressisme nietzschéen pour ne pas retomber dans l'histoire de la philosophie.

L'irrationalité ambiguë de ce concept indéfinissable de la Vie, dont nous venons de parler contient toutes les contradictions poétiques qui en résultèrent. NIETZSCHE, acceptant pour sa philosophie la Volonté aveugle de SCHOPENHAUER en efface la distinction gnoséologique d'avec le monde de la représentation. Il n'y plus aucune distinction. Tout est volonté, tout est Vie.

La connaissance, la conscience elle-même est une fonction de la Vie. La philosophie n'est donc plus possible que sous la forme d'une histoire de la connaissance, d'une phénoménologie de l'intelligence volitive au milieu de la Vie. Mais l'idée d'une évolution de la connaissance rend relative toute connaissance, donc celle-là même.

Si toute connaissance n'est autre chose qu'une perspective, sous laquelle la Vie est saisie, la philosophie elle-même devient une opinion privée de son auteur. NIETZSCHE ne craint pas cette conclusion. La philosophie, chez lui, est un mélange de psychologie, de philologie, de biologie et d'histoire, — "une chimie des concepts et des sensations ⁵²³)." Le psychologisme devient absolu. Le point de départ philosophique est la Vie dans ses manifestations individuelles. Le relativisme de la vérité est proclamé.

"La fausseté d'un jugement n'est pas pour nous une objection contre ce jugement ⁵²⁴)." "En admettant que nous désirions la vérité, pourquoi ne préfererions-nous pas la non-vérité ⁵²⁵ ?" "Avouer que le mensonge est une condition vitale, c'est là certes, s'opposer de dangereuse façon aux évaluations habituelles, et il suffirait à une philosophie de l'oser pour se placer ainsi par delà le Bien et le Mal ⁵²⁶)." ⁵²⁷

Mais du même coup le philosophe se trouve aussi au delà du juste et du faux. Car qui garantit l'immutabilité ou même la justesse d'une telle philosophie ? Une philosophie qui ne connaît rien que la Vie, se réfute elle-même. C'est aussi la mort de toute philosophie, qui devient "la confession de son auteur, une sorte de mémoires involontaires et insensibles ⁵²⁷)." ⁵²⁸

⁵²³) NIETZSCHE : *Werke*, Kröner, Lpz. 1930, tome I, p. 44.

Menschliches, Allzumenschliches I, 1.

⁵²⁴) NIETZSCHE : *Par delà le Bien et le Mal*. Paris (Mercure de France) 1934, 220 éd. p. 15.

⁵²⁵) *Ibid.* p. 11.

⁵²⁶) *Ibid.* p. 16.

⁵²⁷) *Ibid.* p. 18.

Nous assistons au suicide de la philosophie, mais ce n'est nullement la faute de NIETZSCHE. Il a seulement suivi le chemin fatal de la pensée occidentale. Il parle en héritier d'un PLATON, d'un DESCARTES, d'un FICHTE et d'un SCHOPENHAUER, les esprits séducteurs de l'humanisme. En confondant l'âme avec la volonté, les images avec les concepts, la réalité avec l'existence, la vie avec la biologie, la philosophie européenne légua à NIETZSCHE la dernière conclusion à tirer, disant que la plus forte opinion est la plus vraie et que la Vie est du côté de ceux qui savent se maintenir. L'animal qui pense pour assujettir la Vie semble donc le but de la Vie elle-même. Voyons les conséquences de cette justification.

II. Histoire et biologie

NIETZSCHE affirme que la Vie est en évolution connaissable. Notre histoire fait partie de ce développement. Elle démontre la "volonté de puissance." Mais le tableau historique de l'évolution est toujours dirigé d'après le temps mécanique, qui est aussi le temps propre à la biologie. Une "*Lebensphilosophie*" en tant que biologie générale n'a pas comme objet la Vie, mais la régularité de la transformation vitale, ce qui peut paraître un paradoxe : la biologie est aussi longtemps science, qu'elle n'a rien à faire avec la Vie.

La formule: toute Vie est volonté de puissance ou survivance des mieux adaptés, n'est qu'une abstraction résultant de nos observations empiriques. Mais l'expérience est impuissante à saisir la Vie, par la raison même, que la Vie n'est pas "Être", mais "Devenir" et ne se fige jamais en objet. Dès que l'on veut prouver que la Vie est volonté de puissance, on est forcé de se reporter à l'historiographie, qui considère rétroactivement la Vie passée comme ce que nous voulons savoir d'elle.

Cette tâche nous enferme dans un cercle vicieux. Car, pour le pragmatisme aussi, l'histoire est une expression de la Vie ; elle reproduit pour les vivants la destinée des morts sous la perspective de jugements de valeur. La fiction ou la falsification de l'histoire n'étant plus, comme le dit NIETZSCHE, une objection contre l'histoire, puisqu'elle est une des forces de la Vie, l'existence de l'historiographie est en elle-même la preuve de l'importance vitale de l'histoire.

Mais alors si l'histoire est elle-même une fonction de la "Volonté de puissance", où trouver une preuve suffisante pour l'affirmation de NIETZSCHE ? Et quel serait alors le sens de l'axiome que la réalité apparaîtrait sous la forme d'une évolution biologique ?

Le darwinisme de son côté semblerait d'une part une théorie sur la Vie et d'autre part un fait de la Vie ; et l'interprétation des données neutres serait aussi bien une forme de la volonté de puissance (et d'adaptation) que la volonté de puissance (et d'adaptation) serait elle-même une interprétation de données neutres.

Si le tableau historique du darwinisme ou de l'évolutionisme est une simple expression de la Vie, son exactitude devient impossible à prouver. Par contre, si ce tableau n'est qu'une façon de voir de notre conscience, nous ne savons plus rien sur la Vie.

Or, les jugements sur la Vie, les constatations sur l'histoire sont certainement d'un autre ordre que l'"*Erleben*" lui-même. Si on déclare que la conscience aussi est une expression de la Vie, elle est logiquement in-

saisissable pour la conscience. La volonté de puissance ou la survivance des meilleurs ne prouve pas sa propre histoire, puisque le tableau historique correspondant se révèle comme une des manifestations de cette volonté.

Cette contradiction profonde rend impossible tout pragmatisme perspectiviste. Nous comprenons, pourquoi NIETZSCHE et DARWIN ne pouvaient pas mettre en doute l'histoire, car s'ils avaient poussé leur scepticisme à l'extrême, ils n'auraient abouti qu'à un seul résultat, la réfutation de leurs propres thèses. Mais avant de réfuter ces thèses, il faut les brièvement démontrer.

III. Le surhomme et le progrès

La "*Lebensphilosophie*" de NIETZSCHE est un darwinisme aristocratique mettant l'accent sur l'individu au lieu de la mettre sur l'espèce. "La réalité la plus immédiate, la seule réalité qu'il nous soit donnée de connaître, c'est le monde de nos désirs, de nos passions. Tous nos actes, toutes nos volontés, toutes nos pensées sont en dernière analyse gouvernées par nos instincts, et ces instincts se ramènent tous finalement à un seul instinct primordial, la "volonté de puissance" qui suffit — c'est l'hypothèse de NIETZSCHE — pour expliquer à lui seul toutes les manifestations de la vie, dont nous sommes témoins. Tout être vivant — plante, animal ou homme — tend à augmenter sa force en soumettant à sa domination d'autres êtres, d'autres forces. Cet effort continu, cette lutte perpétuelle où chaque être met sans cesse en jeu sa propre vie pour augmenter sa puissance, est la loi fondamentale de toute existence. Toutes les manifestations de la vie sans exception sont régies par l'instinct . . . Selon que les instincts normaux ou les instincts morbides prédomineront dans un individu donné, il sera un bel exemplaire d'humanité ou un dégénéré. Il y a donc d'une part des hommes sains de corps et d'âme, qui disent "oui" à l'existence, qui sont heureux de vivre et dignes de perpétuer la vie, et il y a, d'autre part, des malades, des impuissants, des décadents, dont l'instinct vital est amoindri, qui disent "non" à l'existence, qui s'inclinent vers la mort, vers l'anéantissement, qui ne cherchent plus, ou en tout cas ne devraient plus chercher à se perpétuer. C'est là une réalité naturelle et physiologique contre laquelle il n'y a pas à s'insurger: en fait, la vie est partout en progrès ou en décadence, elle augmente ou diminue d'intensité; l'homme est une plante qui tantôt végète misérablement et tantôt s'épanouit splendidement, poussant de tout côté des rejetons puissants et magnifiques⁵²⁸."

L'idée de l'évolution, chez DARWIN encore crédule et naïvement religieuse, aboutit chez NIETZSCHE à l'hominisme le plus passionnant du monde⁵²⁹). Aussi l'"*Anti-DARWIN*" n'est-il autre chose que le fruit d'une évolution de l'évolutionisme anglais vers l'aristocratie et le perspectivisme sceptique⁵³⁰). NIETZSCHE doute de l'appréciation typi-

⁵²⁸) H. LICHTENBERGER : *La philosophie de Nietzsche*, 16^e Paris, Alcan 1923, 12^e éd., p. 103—105.

⁵²⁹) NIETZSCHE : *Werke I, op. cit.* p. 294, *Also sprach Zarathustra I, Vorrede.*

⁵³⁰) M. SCHUBERT : *Das Verhältnis der Vitalwerte zu den Geisteswerten bei Nietzsche. Inaug. Diss.* Berlin 1927, p. 53.

quement darwiniste. Ayant une fois abandonné l'idée générale de l'adaptation des meilleurs, il considère la formation de la Vie à un point de vue esthétique. "Qu'est-ce qui est "utile" en fin de compte ? Il faut demander "utile par rapport à quoi" ? Ce qui p. ex. est utile à la durée de l'individu pourrait être défavorable à sa splendeur ; ce qui conserve l'individu pourrait le maintenir et l'immobiliser dans son évolution. D'autre part un vice de conformation, un dégénérescence peuvent être de la plus haute utilité, en ce sens qu'ils agissent comme stimulants sur d'autres organes⁵³¹⁾." "L'homme, en tant qu'espèce ne réalise pas un progrès en comparaison avec tout autre animal. Le monde animal et végétal, dans son ensemble, ne se développe pas de l'inférieur au supérieur . . . Tout se fait en même temps, à tort et à travers, se superpose et se contrecarre. Les formes les plus complexes et les plus riches — car le mot "type supérieur" n'en dit pas davantage — disparaissent plus facilement ; seuls les inférieurs maintiennent leur caractère impérissable en apparence. Les premières sont réalisées très rarement et se maintiennent avec peine : les dernières ont pour elles une fécondité compromettante⁵³²⁾."

Mais NIETZSCHE reconnaît néanmoins un progrès véritable — produit d'un élevage biologique et moral — dans l'individualisation du surhomme. Utilitarisme et économisme sont les conséquences du darwinisme —, l'admiration esthétique de la splendeur et de la grandeur, celle de l'aristocratie nietzschéen. Ni ici ni là il ne s'agit de véritables valeurs éthiques.

Il paraît indubitable que NIETZSCHE conçoit son surhomme comme un être réalisable. Cela ressort déjà de la valeur accordée à la santé corporelle, à l'hygiène physique chez lui⁵³³⁾. La réalisation de ce perfectionnement ultime de nos possibilités est consacrée comme la seule tâche "morale" et ordonnée par le bon goût émancipé.

Mais la situation actuelle empêche cette évolution désirable et désirée vers le surhomme. "Ce qui me surprend le plus, lorsque je passe en revue les grandes destinées de l'humanité, c'est d'avoir toujours devant les yeux le contraire de ce que voient ou veulent voir aujourd'hui DARWIN et son école. Eux constatent la sélection en faveur des êtres plus forts et mieux venus, le progrès de l'espèce. Mais c'est précisément le contraire qui saute aux yeux : la suppression des cas heureux, l'inutilité des types mieux venus, la domination inévitable des types moyens et même de ceux qui sont au-dessous de la moyenne⁵³⁴⁾." Le bien est l'ennemi du mieux — et c'est la seule raison qui puisse justifier une éthique nouvelle dans le système de l'"Au delà du bien et du mal". L'évolution de notre histoire est pour NIETZSCHE saturée de tendances malsaines, c'est-à-dire contre-progressistes, puisque le surhomme est considéré le progrès suprême.

Mais d'ailleurs que représentent les grands-hommes ? Ce n'est pas la Vie, paraît-il, qui les veut, car les mieux adaptés sont toujours les masses, les multitudes des foules, souhaitant leur bonheur mesquin, qui s'opposent au règne de l'individualité. Mais NIETZSCHE tout en se posant en biologiste en dehors de la morale léguée, dès qu'il parle de la Vie, devient

⁵³¹⁾ NIETZSCHE : *La volonté de puissance*, Paris 1950, 24^e éd. tome II § 322, p. 104.

⁵³²⁾ *Ibid.* § 323, p. 108.

⁵³³⁾ L. HAAS : *Der Darwinismus bei Nietzsche*, Inaug. Diss. Giessen 1932, p. 33.

⁵³⁴⁾ NIETZSCHE : *La volonté de puissance*, op. cit. § 324, p. 109/110.

moraliste (d'une morale qui est la négation de la morale), et exige un retour à une morale naturelle pour atteindre un but que l'évolution biologique (biotique) rejette.

NIETZSCHE ne s'intéresse pas au bonheur de la majorité, il ne croit pas non plus aux idées apriori d'une éthique. Qu'est-ce qui pourrait servir de fondement à une éthique? Ni l'apriorité, ni l'utilitarisme⁵³⁵⁾, ni la vitalité, ni l'histoire ne montrent des tendances automatiques menant vers le surhomme. Il s'agit donc d'opinions et d'appréciations purement personnelles de NIETZSCHE — et les valeurs vitales propagées par lui ne suffisent pas pour nous convaincre du bien fondé de son éthique⁵³⁶⁾⁵³⁷⁾⁵³⁸⁾ et cela en raison de son propre scepticisme.

Ainsi éthique et biologisme sont en contradiction, et NIETZSCHE ne connaissant pas le principe de l'exclusion ne peut pas, à vrai dire, lutter contre une vie en décadence⁵³⁹⁾. — Pour pouvoir établir une éthique possible, il n'y a que l'Esprit. Le biologisme de NIETZSCHE s'épuise dans un naturalisme amoral et alogique. "J'enseigne de dire

⁵³⁵⁾ *Sur l'utilitarisme*: L'homme supérieur, comme NIETZSCHE le rêve, n'est pas du tout désirable au point de vue de l'utilité, du bonheur, de la sociabilité. Au contraire il représente un danger général, des plus graves.

⁵³⁶⁾ RICKERT: *Die Philosophie des Lebens*, op. cit. p. 126: "Si l'évolution biologique est conditionnée par la sélection naturelle, elle s'accomplit donc sans aucun but, sans aucune utilité ou valeur, il en résulte qu'on ne peut pas la considérer comme une série naturelle de progrès. Car le progrès est un concept de valeur et présuppose un but précieux dont l'évolution doit nous rapprocher. Par la même raison du point de vue biologique, les concepts de "Vie ascendante" ou "Vie décadente" ne constituent aucune contradiction de valeur. "Sain" et "malade" ne sont plus des concepts purement biologiques, dès qu'on les entend comme valeurs ou non-valeurs. Si l'homme est malade, le microbes vivent et si les microbes meurent, l'homme se rétablit. Évidemment, c'est le bon droit de la volonté humaine de prendre ici parti en posant la santé humaine comme but suprême. Mais dès ce moment le but n'est plus la vie des microbes, mais leur mort. On n'apprécie donc pas toute vie comme valeur."

p. 133: "Celui qui demande: "Que faire?" n'a pas encore compris les concepts fondamentaux de la biologie philosophique. Il ne doit rien faire. La seule conséquence éthique du biologisme est un quietisme absolu."

p. 136: "La vie ne peut avoir une propre valeur, parce qu'elle est la condition de toute réalisation de biens avec des valeurs y adhérant."

⁵³⁷⁾ M. SCHELER: *Der Formalismus* etc., op. cit. p. 157: "Le naturalisme conclut: L'homme n'est qu'un animal supérieur et de même son esprit et sa conscience morale sont des produits de l'évolution animale. L'erreur de cette opinion consiste en ce que l'on présuppose et suppose un concept biologique "homme" — au lieu de voir que le résultat le plus important de cette doctrine est l'impossibilité de définir l'homme."

⁵³⁸⁾ M. SCHELER: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Lpz. 1926, p. 118: "Pour la biologie moderne des dilettantes de la "Lebensphilosophie" — toute est à proprement parler: "Vie." "Il ne faut pas considérer l'homme comme un animal supérieur — ou même comme être vivant, si on veut ériger une éthique."

⁵³⁹⁾ Max SCHELER: *Der Formalismus* etc., op. cit. p. 157: "Mais nous concluons: Puisqu'il n'y a pas un concept biologique distinguant l'homme, la seule valeur distinctive, qui seule importe parmi les êtres vivants n'est pas la distinction entre l'homme et l'animal, espèces constituant au contraire systématiquement et génétiquement une transition continue, mais la distinction entre la personnalité et l'organisme, entre l'être spirituel et l'être vivant."

Th. LESSING: *E. u. A.*, p. 24: "Nach der darwinistischen Ascendenzlehre wäre der heutige "noachitische Gehirnmensch von reinem Säugetiertypus" etwa folgendermassen zu bezeichnen: Ein spätmesozoisch tertiärzeitlich placentarer Kausal-Grosshirn-Affe mit verkümmertem Stirnauge, hypertrophiertem Grosshirn und spreizbarer alles betastender Fünffingerhand."

“non” en face de tout ce qui rend faible, de tout ce qui épuise. J’enseigne de dire “oui” en face de tout ce qui fortifie, de ce qui accumule des forces, de ce qui justifie ce sentiment de la vigueur. Jusqu’à présent on n’a enseigné ni l’un ni l’autre : on a enseigné la vertu, le désintéressement, la pitié, ou même la négation de la vie. Tout cela sont les valeurs des épuisés⁵⁴⁰).

Mais vigueur et faiblesse ne sont pas des catégories absolues, ce sont des aspects de la Vie unique et toute-puissante. Car l’appréciation, l’évaluation, la connaissance, l’évolution ne sont que des manifestations (des perspectives) de la même volonté de puissance⁵⁴¹).

Mais comment définir, comment apprécier la loi nouvelle du surhomme? L’essence de la Vie en évolution est la même volonté qui se manifeste dans des expressions si différentes. Cette volonté en elle-même n’a aucune valeur⁵⁴²). Elle n’est pas mesurable objectivement, sinon par la puissance croissante qu’elle donne⁵⁴³).

Que devient l’objectivité dans tout cela? La quantité de puissance obtenue relève de l’appréciation, l’appréciation de l’évaluation en général et l’évaluation de la volonté de puissance, qui est aussi la dernière instance de la connaissance. Toute preuve pré-suppose donc la volonté de puissance, même la distinction entre “sain” et “malade” devient ainsi une question de perspectives. Cette volonté n’exclut-elle pas automatiquement une nouvelle table de valeurs?

Si l’on dit que les valeurs de la Vie sont préférables aux valeurs de la décadence, on se demande, pourquoi la Vie permet de pareilles non-valeurs, qui ne sont pas réfutables au point de vue de la Vie. NIETZSCHE lui-même pose cette question⁵⁴⁴). Si les esclaves comme porteurs de non-valeurs devenaient les maîtres sur des porteurs de valeurs, comment se décider contre eux, puisque leur succès devient la seule mesure possible de la quantité de puissance en vigueur.

La conclusion de DARWIN que la concurrence dans la lutte pour la Vie provoquait nécessairement la survivance des meilleurs, est détruite chez NIETZSCHE qui considère les mieux adaptés comme les plus médiocres. Notre civilisation elle-même est d’après NIETZSCHE une organisation qui entrave les plus nobles et les plus dignes⁵⁴⁵).

Si NIETZSCHE ne veut pas troubler l’évolution naturelle et par là le caractère raisonnable de la situation, il doit soit renoncer à une éthique⁵⁴⁶), doit nier la volonté de puissance de la partie inférieure, mais

⁵⁴⁰) NIETZSCHE : *Volonté de puissance*, I, § 86, *op. cit.* p. 126/127.

⁵⁴¹) NIETZSCHE : *Werke*, *op. cit.* II, p. 454 : *Wille zur Macht*, III, 2, § 302; *Ibid.* p. 459, § 510 : “Alle Wertschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven im Dienste dieses einen Willens: das Wertschätzen selber ist nur dieser Wille zur Macht.”

⁵⁴²) NIETZSCHE : *Volonté de puissance*, *op. cit.*, II, § 311, p. 94/95.

⁵⁴³) *Ibid.* § 314, p. 97.

⁵⁴⁴) NIETZSCHE : *Wille zur Macht* (KRÖNER II *op. cit.*), I, § 18, p. 327 : “Der Abfall, Verfall, Ausschuss ist nichts, was an sich zu verurteilen wäre: er ist eine notwendige Konsequenz des Lebens, des Wachstums an Leben. Die Erscheinung der décadence ist so notwendig, wie irgendein Aufgang und Vorwärtss des Lebens: man hat es nicht in der Hand, sie abzuschaffen. — Die Vernunft will umgekehrt, dass ihr ihr Recht wird.

⁵⁴⁵) NIETZSCHE : *Menschliches, Allzumenschliches*, I, IV, § 141 (KRÖNER I, p. 109) : *Wille zur Macht*, I, § 35 (KRÖNER II, p. 337).

⁵⁴⁶) NIETZSCHE : *Wille zur Macht*, II, § 157 (KRÖNER II, p. 389) : “Ein Mensch, wie er sein soll, das klingt uns so abgeschmackt wie : “ein Baum wie er sein soll”!”

la plus nombreuse de l'humanité, que sont les esclaves, et ne reconnaître que celle de la partie supérieure, mais la moins nombreuse.

Il se trouve en contradiction avec le darwinisme, qui entend par conservation et adaption l'idéal du troupeau décadent. NIETZSCHE reconnaît au fond une lutte de puissance entre deux groupes qui se rapportent au bon droit de vivre et de survivre. Mais un pareil tableau du monde doit ignorer l'éthique, car tout ce qui vit se justifie par sa survivance. S'appuyer sur la Vie, dont nous ignorons les intentions intimes, pour critiquer un monde adapté et existant, devient insensé. Car, ou la Vie a voulu le décadent, et alors il n'y a plus de rébellion justifiée contre les illusions morales et religieuses des faibles, qui sont leurs moyens d'adaptation, — ou la Vie ne l'a pas voulu, et alors elle n'a pas besoin non plus d'être aidée pour réaliser ses compensations.

Mais NIETZSCHE ne tend pas originairement vers une métaphysique biologique. Il part de la psychologie — et constate que la nature psychique elle-même ne connaît pas autre chose que l'augmentation de puissance⁵⁴⁷). L'instinct sain doit donc affirmer cette tendance naturelle dans sa nudité brutale. Il faut se soumettre au principe de cette volonté — et retourner ainsi aux lois de la réalité réelle. Cette vie "naturelle" comporte pour NIETZSCHE toutes les qualités de la beauté, de la grandeur, de la hardiesse.

Mais le scepticisme pragmatique justifie aussi la question : Pourquoi ne vaut-il pas mieux jouer le rôle d'agneau que celui de lion ? Pourquoi ne pas être lâche, commun, malade ou vertueux ? NIETZSCHE nous répond : Tout cela est perverti et opposé à la nature, et cette thèse est aussi indiscutable pour la philosophie que celle de ROUSSEAU sur la bonté native de l'être humain.

C'est justement cette affirmation qui rend la doctrine nietzschéenne tellement séduisante et splendide. Peu après le crépuscule des faux dieux, après le chant sépulcral le plus gai du monde, il nous prie d'assister à l'adoration de la Vie qui est Volonté de puissance. L'histoire le prouve.

Mais celle-ci ne nous fournit jamais autre chose que les interprétations que nous avons mises en elle. Elle est donc incapable de donner soit tort soit raison à ceux qui y croient. La doctrine de NIETZSCHE fait donc appel à la foi ; — paradoxe remarquable dans la philosophie d'un esprit libre par excellence.

IV. Sur l'histoire de la morale

L'histoire ne peut prouver la thèse de la volonté de puissance, primo parce que nous ne connaissons pas l'universalité de la Vie — et secundo parce que l'histoire elle-même est une construction issue de nos besoins. A part de cela rien ne nous empêche d'écrire une histoire de la volonté de puissance, dont le sujet et le substrat est l'homme volitif. L'histoire n'étant réelle nulle part sauf dans l'acte de l'historiographie devient dans un tableau pragmatique du monde un instrument de l'utilité ou de la non-

⁵⁴⁷) cf. chap. III, 3 : Le monde des tendances et des buts volitifs appartient à la conscience, il n'est donc pas immédiat. La thèse de NIETZSCHE est fausse, si on l'applique à la vie préconscience, mais elle garde toute sa valeur d'hypothèse dans le plan des actions humaines (c'est-à-dire dans l'artifice de la société).

utilité, de même qu'elle est dans le tableau morphologique une manifestation de la profondeur ou de la superficialité de l'intuition.

NIETZSCHE n'est pas loin de l'idée de la "*Sinngabung*" par sa pensée pragmatique, mais il n'arrive pas à la suivre dans la critique. L'utilité de l'histoire pour l'humanité est finalement une question d'historiographie. S'il existe une auto-régularisation des besoins humains par la Vie, l'histoire doit se transformer avec les points de vue en vigueur. Le darwinisme historique s'appuyant sur l'histoire réfute le darwinisme pragmatique, qui doit douter de l'histoire objective. Si l'histoire a un sens pour la Vie et engendre ainsi de nouveau de l'histoire (réelle), les histoires écrites par des historiographes rendent impossible l'histoire en tant que science. "L'histoire, pour autant qu'elle est placée au service de la Vie, se trouve au service d'une puissance non-historique, et à cause de cela, dans cet état de subordination, elle ne pourra et ne devra jamais être une science pure, telle que l'est p. ex. : la mathématique ⁵⁴⁸⁾."

"L'histoire considérée comme science pure, devenue souveraine, serait pour l'humanité une sorte de conclusion et de bilan de la Vie ⁵⁴⁹⁾." Quelle est donc cette conclusion tirée par NIETZSCHE ? C'est la thèse de la ruine de l'humanité par la morale.

De même que KLAGES, NIETZSCHE reconnaît une contre-puissance, une opposition à la Vie, un phénomène étranger à la nature : la conservation des faibles grâce à l'ordre moral. Le problème principal de NIETZSCHE est la phénoménologie de cette morale, l'analyse de son caractère destructif et la démonstration de ses agissements hostiles à la vitalité ⁵⁵⁰⁾.

La morale elle-même est la perversion hypocrite de la volonté de puissance chez les misérables. C'est une espèce de volonté de puissance débauchée, dont le succès visible reste incompréhensible dans le tableau du monde nietzschéen. L'histoire de la civilisation européenne est un lent déclin de l'humanité — une décomposition de ses forces créatrices, c'est-à-dire un anéantissement systématique des beaux exemplaires. L'histoire de la morale est l'histoire du christianisme — et l'attitude mentale de l'Europe est entièrement christianisée. Serait-il possible que le nietzschéanisme lui-même ne fût pas exempt de cet empoisonnement décadent, que notre histoire ne reflêtât pas la volonté de puissance nietzschéenne, mais les tendances morales du christianisme ?

V. Le problème de la décadence

NIETZSCHE est le premier philosophe depuis ROUSSEAU qui discute d'une façon décisive le problème de la décadence, et du progressisme hoministe. Mais il attaque le progrès et son idéologie par un mauvais biais. Car au fond le volontarisme évolutionniste est aussi un produit de la mentalité chrétienne. NIETZSCHE lui-même sait avec une étrange clairvoyance, que sa réfutation du christianisme procède, chez lui aussi, de la même conception du monde ⁵⁵¹⁾.

⁵⁴⁸⁾ NIETZSCHE : *Considérations inactuelles* etc., op. cit. p. 157.

⁵⁴⁹⁾ *Ibid.* p. 136/137.

⁵⁵⁰⁾ NIETZSCHE : *Wille zur Macht*, II/II, § 120 (KRÖNER II, p. 381) : "*Mein Problem : Welchen Schaden hat die Menschheit bisher von der Moral sowohl, wie von ihrer Moralität gehabt?*"

⁵⁵¹⁾ LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 45.

La thèse suivant laquelle l'essence de la Vie serait la volonté est la perfection de cet anthropomorphisme typiquement européen, qui trouve son fondement religieux dans le christianisme. "J'affirme même, que la science et la culture et notre effort technique de l'occident dépendent de ce rêve religieux (du christianisme). L'homme caucasien n'aurait pas construit des bateaux à vapeur ni des aéroplanes, s'il n'avait pas cru pendant des siècles à l'homme-dieu marchant sans se mouiller sur l'eau et volant dans les cieux. Il n'aurait pas non plus trouvé un but économique et social, s'il n'avait pas rêvé au paradis et au millénium. Il n'aurait pas appris à faire manger artificiellement des millions de "souffre-la-faim", s'il n'avait pas cru à un Sauveur qui donna à manger avec deux pains à des milliers (de mendiants). Les découverts scientifiques de CUSA, DESCARTES, LEIBNIZ, BERKELEY, NEWTON, KANT jusqu'à la doctrine évolutionniste de DARWIN et SPENCER, l'énergétisme moniste de HAECKEL et OSTWALD, la politique communiste de MARX et LÉNINE, la physique de LORENTZ et d'EINSTEIN — aussi bien que la doctrine de l'antichristianisme, p. ex. : celle de FEUERBACH, STIRNER et NIETZSCHE proviennent en ligne droite du symbole occidental du Fils de l'homme se transformant sur le crucifix en Esprit, transcendant le temps et l'espace⁵⁵²⁾."

Ainsi le christianisme lui-même serait une expression d'une volonté de puissance, dont la dernière conséquence — le système de NIETZSCHE — n'expliquerait rien que le "*Leitmotiv*" de la civilisation européenne. En effet, cette volonté de puissance est le fondement de la mentalité hoministe, mais cette conclusion, que la Vie elle-même se produit de telle façon, est non seulement fausse mais aussi tout à fait tautologique⁵⁵³⁾.

Il en résulte que la conception de la décadence ne peut pas être non plus très nette, car NIETZSCHE entend par là entre autres choses le christianisme, la science philosophique, le socialisme, l'utilitarisme, le bouddhisme, le romantisme. — Il considère surtout la métaphysique occidentale comme la tentative d'une décolorisation du monde et comme hostilité de l'Esprit envers la Vie, et il a raison, quoiqu'il confonde cette Vie avec la réalité de la conscience.

Ainsi, la théorie de la décadence conduit à une sorte d'anti-progrèsisme. Le progrès, toujours relatif en lui-même, ne peut être constaté que grâce à l'Esprit. La vitalité participe au progrès seulement en tant qu'elle est devenue consciente. Elle constitue donc simplement le matériel d'un progrès imaginable. La Vie se fait ou se défait, mais elle ne progresse pas. Le progrès au contraire a lieu là, où la Vie se cristallise à l'aide de l'Esprit, où surgissent les valeurs. Car nous ne pouvons parler du progrès que si l'Esprit représente une valeur, si la force brutale des incidents devient ordre, la souffrance guérison, la stupidité raison, le travail repos, — tout cela étant l'oeuvre de l'Esprit se réalisant sous sa protection. La même évolution s'appelle regrès, dès que l'Esprit est considéré comme une non-valeur, et si l'on pense que la Vie dégénère, en devenant Esprit et en se transformant par lui.

⁵⁵²⁾ LESSING : *E. u. A.*, 1930, p. 54/55.

⁵⁵³⁾ LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 137 : "Comme dit Hans DRIESCH à l'occasion d'un compte rendu sur le livre de M. VERWORN : *Mechanik des Denkens*, "la formule : Vie est mouvement, n'est pas plus sensée que ne le serait la formule : KANT est un animal vertébré."

Cette distinction importante entre Vie et Esprit n'existe pas chez NIETZSCHE. Il interprète plutôt le phénomène de l'Esprit comme un outil de la volonté de puissance, c'est-à-dire de la Vie, qui se protège et s'amplifie de cette façon ⁵⁵⁴).

Mais ce pragmatisme ou fictionalisme ne peut rien contre l'Esprit, quoique NIETZSCHE entrevoie parfois son rôle extrêmement dangereux pour la Vie ⁵⁵⁵). Aussi sa notion de l'Esprit est-elle ambiguë. En tant que rationaliste et admirateur des grands penseurs français, il semble rationaliste. Il croit pouvoir dominer la religion, l'arrière-monde grâce à une analyse intellectuelle, à la clarté libre d'un scepticisme psychologique. Par delà le bien et le mal est le royaume gai et joyeux du philosophe-chimiste qui attaque le christianisme démodé d'une façon positive.

Mais nous avons vu, qu'il devait trébucher sur sa propre "*Lebens-philosophie*". Car si la Vie signifie aussi la décadence virtuelle, l'Esprit en tant que pouvoir et aide des faibles n'est plus acceptable par le darwinisme aristocratique.

D'ailleurs les rapports entre la morale et l'Esprit ne sont plus très compréhensibles. Car la morale est tantôt considérée comme une ruse spirituelle et tantôt comme une stupidité des lâches. Mais toutes ces difficultés résultent déjà de l'ambiguïté du concept de la Vie. L'Esprit autant que la morale sont, à la fin, des expressions de la volonté de puissance et de la défense contre ou pour la Vie croissante ou défaillante.

NIETZSCHE connaît au moins deux formes d'Esprit, celui des maîtres et celui des esclaves. Du point de vue des esclaves cette petite prudence de la découverte du bonheur, la marche vers l'égalité et l'oisiveté s'appelle "progrès". Du point de vue des maîtres la sagesse magnanime vénérable, le "*Pathos der Distanz*", la création forte, l'ironie suprême — s'appellent aussi "progrès".

La faveur personnelle de NIETZSCHE pour ces derniers n'oblige personne. Si la validité a priori est dissoute dans le devenir vivant — ou sacrifiée dès début à la Vie cosmique, il faut d'emblée renoncer aux assertions valables ou justes.

Le problème de NIETZSCHE, vu par l'anti-progressisme, est celui de la négation de l'opportunité de la morale, de la science pour le bonheur de l'humanité, l'humanité considérée comme destinée à engendrer le sur-homme. A l'instar d'un sauveur il devient le bonheur suprême. En quoi l'humanité a-t-elle souffert de la morale, et de quelle façon le sur-homme est-il empêché par elle ? NIETZSCHE entend évidemment par morale l'organisation générale qui s'applique à supprimer l'individualité, c'est-à-dire le phénomène que nous avons nommé : l'Esprit. La morale comme moyen de protection des faibles contre les forts (des dégénérés contre les hommes naturels) c'est le renversement de l'idée du progrès. Et c'est le point, où la pensée de NIETZSCHE se rencontre avec celle de ROUSSEAU ⁵⁵⁶).

⁵⁵⁴) NIETZSCHE : *Volonté de puissance*, op. cit. II, § 276, p. 28.

⁵⁵⁵) *Ibid.* § 264, p. 12/13.

⁵⁵⁶) H. G. KRAMER : *NIETZSCHE und ROUSSEAU*, Diss., Erlangen, Lpz. 1928, 8°, p. 55/56 : "C'est déjà la thèse de ROUSSEAU que l'énergie (vertu dans le sens de NIETZSCHE), la vertu et la culture du cœur diminuent proportionnellement à la croissance de la culture spirituelle. Le problème propre à ROUSSEAU est celui de la décadence ou de la dégénérescence de l'homme, sorti bon des mains de la nature évoluant vers l'homme moderne. C'est sans doute aussi le problème propre à NIETZSCHE. Morale, art, science, philosophie sont d'après lui en général des symptômes de la décadence. ROUSSEAU est du même avis."

Le concept du surhomme fait étrange figure dans ce pressentiment commun d'une tragédie inévitable, d'une tragédie de notre société en raison de l'Esprit qu'elle a évoqué. Ni ROUSSEAU, ni NIETZSCHE ne nous donnent d'indications pratiques, tout en prenant une influence immense sur la formation d'un nouveau type d'homme. Nul doute, le chemin, où nous nous trouvons n'est pas celui d'un progrès, mais d'une décadence de plus en plus irrémédiable, — supposé que l'évolution générale du monde n'est pas conforme à notre logique⁵⁵⁷).

NIETZSCHE, toujours occupé du problème de la morale n'a pas vu notre problème à nous. Ce n'est pas comme esprit libre, qu'il est anti-progressiste, car il n'a pas nié la valeur du positivisme, qu'il avait au contraire employé comme arme contre le christianisme. Jusqu'à la dernière minute il a voulu changer la direction de l'histoire menant au nihilisme. Il était trop tard, car — abstraction faite même du retour éternel — le tableau historique nietzschéen ne justifie point une croyance au surhomme. Ainsi décrit-il le processus de la décadence : D'abord, pour éviter ou pour compenser leur propre misère, les faibles posèrent la doctrine morale, qui — une fois sanctionnée — décréta les lois. La religion intervint. Une de ses lois est la véracité. "Celle-ci finit par se tourner contre la morale, elle découvre sa téléologie, sa considération intéressée, et maintenant l'intelligence de ce mensonge longtemps incarné et dont on désespère de se débarrasser agit précisément comme stimulant⁵⁵⁸)." On essaya d'analyser scientifiquement la religion, garante de la confiance en Dieu et de la providence, et on tâcha de résoudre le fondement de la morale même suivant la véracité prescrite. C'est ce que fit NIETZSCHE. La fin du processus est un doute absolu du sens du monde, ainsi que de la morale et de la véracité. L'abîme du néant s'ouvre, le nihilisme commence. Selon NIETZSCHE, il n'y a qu'une seule issue : la transmutation des valeurs. Pourquoi ? La psychologie ingénieuse de son auteur se tait tout à coup.

Le nihilisme de NIETZSCHE devient efficace, si nous reconnaissons la non-valeur de son concept de la Vie, c'est-à-dire l'absurdité de son éthique. La loi d'une morale vitale n'est autre chose que l'acceptation de la brutalité des faits en évolution. Mais NIETZSCHE ne les accepte pas dans leur totalité. Il est anti-progressiste en condamnant la décadence, dont il n'a pas reconnu la racine. Ce qui est apparemment progressiste dans son système, n'est qu'une tentative désespérée de restaurer ce qu'il a détruit." Il y a une signification très profonde dans ce fait que NIETZSCHE reste parfaitement clair et sûr, tant qu'il s'agit de savoir ce qui doit être détruit, transvalué ; mais qu'il se perd, dès qu'il se pose le pourquoi, la question du but. Sa critique de la décadence est irréfutable, sa doctrine du surhomme est un château de cartes. Et c'est également le cas chez IBSEN — dans Brand et Rosmersholm, dans Julien l'Apostat et l'architecte Solmes, — chez HEBBEL . . . , chez WAGNER, chez tous. Et il y a en cela une profonde nécessité, car il n'y a pour l'homme

⁵⁵⁷) LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 45 : "Ein wahrhaft ergreifendes Beispiel für die Unzuverlässigkeit des Bodens unserer "Weltgeschichte" bietet die Philosophie Friedrich NIETZSCHEs, welche auf dem Flugsand : "Entwicklung in der Zeit" errichtet ward und zusammenbrach, als dieser Flugsand unter dem Sturm eines neuen Gedankens in Bewegung geriet (des Gedankens der ewigen Wiederkehr) Wofern wir annehmen, dass alles Leben und mithin auch alle Ziele sich im Kreise drehen, so bricht eben Europa und seine Ethik zusammen. Nichts bleibt zurück als Trümmer."

⁵⁵⁸) NIETZSCHE : *Volonté de puissance*, op. cit. I, § 10, p. 45.

faustien (occidental), depuis ROUSSEAU, plus rien à espérer en ce qui concerne le grand style de la vie. Il y a ici quelque chose d'achevé. — De cette situation tragique — motif du Hamlet renversé — naquit chez NIETZSCHE la violente conception du retour éternel, à laquelle il n'a jamais cru en conscience, mais qu'il conserva quand-même afin de sauver en soi le sentiment d'une mission ⁵⁵⁹.)”

Quoiqu'il en soit, l'idée d'un retour éternel est en elle-même totalement anti-progressiste. C'est le renoncement absolu à tout sens qui n'est que notre illusion. Et même encore dans le petit cadre de notre existence le problème d'un anti-progressisme se pose pour NIETZSCHE sous la forme de la décadence progressive. Et cette décadence ne résulte pas, comme il le défend, de la maladie morale, mais plutôt de l'infraction de l'Esprit, problème que NIETZSCHE a vu vaguement le premier ⁵⁶⁰).

Chapitre VIII

MORPHOLOGIE DE L'HISTOIRE ET ANTIPROGRESSISME

L'anti-progressisme de Theodor LESSING est la forme la plus achevée de la critique de l'histoire, parce qu'il se fonde sur un véritable système. En marquant le caractère non-scientifique de l'histoire, il rend les termes “progrès” et “regres” dépourvus de sens. Il serait donc plus logique de parler chez LESSING (au moins en ce qui concerne sa philosophie de l'histoire) d’“apogressisme” au lieu d’“anti-progressisme”. Si nous nous proposons donc de sauver l'histoire du doute rationaliste, quel sera notre tâche ?

Nous croyons qu'il n'y a que deux moyens. Le premier est celui de la sociologie occidentale annihilant tout ce qui est individuel, singulier, vivant et personnel dans l'histoire. C'est l'établissement d'une science des quantités appuyée sur un nombre de constantes encore inexplicables (p. ex. : les suicides, les mariages etc. dans une société définie), mais existant en effet. Ce nombre s'approchera de plus en plus par voie d'approximation des lois de la science naturelle. Mais par cette méthode l'histoire sera réduite à devenir un matériel statistique pour établir les lois de la population, des salaires, des suicides etc. et à aboutir enfin à une mécanique pure des corps économiques, nationaux et sociaux. Et ainsi l'idée de la Vie qui apparaissait jusqu'ici encore timidement dans notre historiographie (c'est-à-dire le principe qualitatif) sera définitivement éliminée. Ce serait l'accomplissement de l'histoire par l'hyper-rationalisation. Les dates historiques seront donc revêtues des mêmes nuances sentimentales que le apparitions célestes passées dans le cadre de l'astronomie.

Le second procédé est celui de l'intuition. C'est le chemin d'Oswald SPENGLER, le plus connu des anti-rationalistes allemands, fort intéressant à cause de sa méthode intuitionniste, qui l'amène à renoncer à toute gnoséologie de l'histoire.

⁵⁵⁹) O. SPENGLER : *Le déclin de l'occident* (tr. Tazerout), 8^e, Paris 1931, tome I, sec. part., p. 562/63.

⁵⁶⁰) Meta SCHUBERT : *Das Verhältnis der Vitalwerte zu den Geisteswerten in der Philosophie NIETZSCHES*. Inaug.-Diss. Berlin 1927, 8^e, p. 55 : “Et quelle est cette Vie dans l'homme, qui se brise elle-même . . . ? L'Esprit est la Vie, qui coupe dans la Vie ; le savoir croît par la peine.”

Th. LESSING : *E. u. A.*, 1930, p. 83.

NIETZSCHE : *Zarathustra*, quatrième partie, chap. IV, “Der Bluteigel”.

I. Sur l'intuition de l'histoire

SPENGLER exclut dès le commencement de ses recherches toute considération gnoséologique, telle que le problème de la connaissance médiate, de l'extratemporalité de l'objet, de l'interprétation volitive etc. Ces problèmes n'existent pas pour lui, parce qu'il croit en l'histoire d'une façon jusqu'ici inconnue et que sa croyance est fondée sur l'intuition personnelle⁵⁶¹).

Cependant il mérite le nom d'anti-progressiste par les conséquences qui découlent de son tableau de l'histoire — et qui ont un sens nettement pessimiste en ce qui concerne l'évolution de l'humanité. SPENGLER oppose au culte de l'évolution illimitée et ascendante de l'histoire consacrée le pathos d'HÉRACLITE, une sensation du rythme du devenir et de la dégénérescence. A cette idée d'un retour éternel s'ajoute la conception tragique de l'homme faustien (de l'Européen), rôle que SPENGLER joue lui-même dans son tableau de l'histoire. Chez lui, la méthode de l'historiographie est celle du "tact physionomique" —, faculté de l'âme qui "ressent" le rythme du devenir par son idée. Il ne s'agit donc chez lui nullement de connaissances logiques.

SPENGLER n'est pas un philosophe — ou plutôt toutes les contradictions qu'on trouve dans son système empêchent de l'appeller un logicien. Mais quoi qu'on pense du philosophe, comme historien il est fort riche, plein d'intuition et remarquablement universel. Si en principe nous ne l'admettons pas comme philosophe, c'est que nous y sommes contraints en raison de notre méfiance vis-à-vis de l'improuvable et non parce que nous manquons de "sens historique". SPENGLER exige que tout ce qui fait partie des conditions préalables de sa conception soit accepté sans aucun scepticisme. Mais pour nous qui considérons l'histoire comme une interprétation de données neutres, le scepticisme est un devoir.

"Il y a toujours en dernière analyse, dit SPENGLER, une certaine contradiction à vouloir traiter l'histoire en savant. La science pure vaut ce que valent eux-mêmes les concepts de justesse et d'erreur. (La science pure est chez SPENGLER quantitative en opposition avec l'histoire toujours qualitative.) C'est vrai de la mathématique, c'est donc vrai aussi de la pré-science historique, qui consiste à rassembler, classer, éclaircir les matériaux. Mais le regard proprement historique, qui ne commence qu'ici, se rattache à une logique, où les concepts déterminants ne sont point ceux de l'exactitude et de l'erreur, mais de la profondeur et de la superficialité⁵⁶²."

Que l'on ne puisse traiter scientifiquement l'histoire nous l'avons démontré en parlant de "*Sinngebung*". Mais LESSING accordait encore à l'histoire toute la vie que peut contenir le mythe qui joue un rôle éminent, quoique calcifié et rationalisé par l'historiographie. LESSING renonce par là, d'une façon peut-être pas tout à fait conséquente, à une historiographie qui est au contraire la tâche unique de SPENGLER.

⁵⁶¹) W. GOETZE : *Die Gegensätzlichkeit der Geschichtsphil. O. SPENGLERs und Th. LESSINGs*, Lpz. 1950, p. 17/18 : "SPENGLER regarde les événements de l'histoire sous deux aspects : existence et état éveillé ou âme et conception du monde. Avec cela tout est dit, puisque cette science interne ou plutôt cette certitude ne peut se communiquer par la parole . . . Ce genre de connaissance équivaut donc au sentiment."

⁵⁶²) SPENGLER : *Le déclin* etc., *op. cit.* I, p. 163.

Mais cette historiographie, chez SPENGLER ne sera plus jugée d'après les catégories de "juste" et de "faux", mais d'après celles de "profond" et de "superficiel". SPENGLER défend "l'idée d'une morphologie universelle, de l'univers-histoire qui . . . embrasse . . . toutes les formes et tous les mouvements de l'univers dans leur signification dernière la plus intime . . . en en faisant non un tableau d'ensemble de tout le connu, mais une image de la Vie, non du devenu, mais du devenir ⁵⁶³)." Le monde de la nature conçu étant éveillé (à la pensée), est mort. "L'univers-histoire, considéré . . . intuitivement, par la forme", vit ⁵⁶⁴).

"La question n'est pas de savoir ce que sont en soi et pour soi les phénomènes tangibles de l'histoire, appartenant à tel ou tel temps, mais ce que signifie et donne à entendre leur apparition ⁵⁶⁵)."

Comme nous l'avons vu, les problèmes de la "pré-science" historique ou "des faits historiques en eux-mêmes" ne sont pas assez simples pour être utilisés en dehors de toute critique, comme le fait SPENGLER dans une symbolique universelle. Il refuse de soumettre à une critique ses documents, dates, sources, récits, conditions préliminaires, (peuple, État, Société, Culture, mentalité de l'époque etc.) bref toute la tradition et tous les concepts traditionnels, qui ne vivent pas. Car pour nous cette symbolique universelle doit se fonder sur la réalité médiata pour devenir science. Et nous savons que la réalité de l'histoire scientifique ne ressort nullement de la simple observation des faits.

SPENGLER pourtant est d'un autre avis: "La connaissance de la nature peut resulter d'une éducation, celle de l'historien est innée. Il sonde et comprend les hommes et les choses d'un seul coup, par un sentiment qui ne s'apprend pas, qui est indépendant de toute influence avouée, qui ne se présente qu'assez rarement dans sa suprême vigueur. On peut, quand on veut, analyser, définir, classer, délimiter selon la cause et l'effet. C'est un travail, l'autre est une création. Forme et loi, parabole et concept, symbole et formule ont un organe très différent. Cest le rapport entre la vie et la mort, la génération et la destruction, qui apparaît dans cette antithèse. L'entendement, le système, le concept tuent tandis qu'il "connaissent". Ils font du connu l'objet figé, qui se laisse mesurer et diviser. La perception (la contemplation) vivifie. Elle incarne l'individu dans une unité vivante sentie du dedans. La poésie et l'histoire s'apparentent, le calcul et la connaissance également. Mais comme dit un jour HEBBEL — "On ne fait pas les systèmes en rêvant, ni les oeuvres d'art en calculant, ou, ce qui revient au même, en pensant". L'artiste, historien (né) authentique, perçoit le devenir des choses. Il le revit une seconde fois, dans les traits du devenu qu'il traite. Le systématique, physicien, logicien, darwinien ou auteur d'une histoire pragmatique, apprend ce qui est devenu ⁵⁶⁶)."

Voilà un anti-rationalisme d'artiste appliqué à l'histoire. Mais peut-on discuter les thèses ci-dessus mentionnées? S'il faut être né historien pour faire de l'histoire (et SPENGLER croit naturellement qu'il est dans ce cas) les critiques sont réfutés d'avance. Ils ignorent tout simplement l'histoire. Et même si ça et là ils avaient raison, peu importe, car ce n'est pas l'exactitude, mais la profondeur de l'opinion, défendue par le véritable historien, qui entre en ligne de compte.

⁵⁶³) SPENGLER : *Le déclin* etc., *op. cit.* I, p. 23.

⁵⁶⁴) *Ibid.* p. 23.

⁵⁶⁵) *Ibid.* p. 24/25.

⁵⁶⁶) SPENGLER : *Le déclin*, I, p. 172.

Mais d'où vient à SPENGLER cette connaissance des faits et des hommes, qui lui permet, croit-il, de pénétrer spontanément dans leur sens historique ? C'est qu'il les a appris, évidemment. Car d'où lui viendraient autrement ses aperçus des oupanichades, des sotrass, des tcharvakas, de ALCHVARIZMI, d'IBN-KOURRA, de la période de Tschoun-tsou, de Wang-dching et de Ming-ti, si ce n'était de sa culture intellectuelle, en lisant les livres qui s'y rattachent ? La création érigée par SPENGLER sur ces bases lui fournit la Vie vivante dans un énorme fouillis de dates, de noms et de concepts, tous absolument rigides et sans vie. Mais puisque l'entendement tue la Vie, SPENGLER aurait dû se méfier de créer un système. Il lui faudra contempler pour animer ! "Contempler", "animer" quoi ? SPENGLER ne nous le dit pas très exactement. Les dates, les choses apprises ? Les objets, les faits doivent-ils être contemplés ? De quelle façon ? SPENGLER nous répond : Il faut être né historien.

Que l'imagination des poètes et celle des historiens s'apparentent, son oeuvre nous le prouve. Mais SPENGLER parle d'une "découverte digne de COPERNIC"⁵⁶⁷) dans le domaine de l'histoire en considérant sa méthode comme une découverte purement scientifique dont le résultat deviendra la dernière ressource d'une philosophie occidentale. Il n'a nulle part l'intention d'écrire un roman, au contraire il est entièrement convaincu de nous mettre en face des faits brutaux du déclin de notre civilisation occidentale, en faisant de sinistres prophéties.

De quelle façon le véritable historien contempera-t-il comment une chose est arrivée ? "Transportez-vous par le sentiment dans la différence entre ces deux symboles : $12 \cdot 8 = 96$, et, le 18 octobre 1813. L'emploi des deux nombres diffère absolument comme celui des mots en prose et en poésie⁵⁶⁸)." Mais d'où le véritable historien tire-t-il la notion de cette différence, s'il n'a pas auparavant été à l'école du logicien et de l'historiographie pragmatique pour apprendre comment quelque chose a évolué ? Et supposé même, que chacun en entendant le son de la date, puisse se souvenir de la bataille de Leipzig, rien ne serait évidemment dit sur la signification essentielle de l'histoire. Toutes les différences que nous pourrions saisir entre le problème arithmétique et la date historique seraient d'abord de l'ordre intentionnel-psychologique et ensuite de l'ordre phénoménologique. Quant à la date nos transports se fonderont tous sur des souvenirs de notre instruction historique. Or, c'est précisément le problème de la possibilité d'une instruction historique qui est en cause, si nous philosophons sur cette différence.

Est-ce que les faits, même les faits garantis par l'expérience actuelle, contiennent encore des relations avec l'"*Erlebnis*" primaire, dans lequel ils étaient présents ? Ou, ne s'agit-il pas plutôt d'une science qui peut être apprise de la même façon que les résultats des sciences naturelles, résultats qui ne contiennent plus la moindre vie ? Peut-on rétransformer en devenir une chose qui n'est plus du devenir ? La question essentielle est mal posée de cette façon, car le "devenu", le conçu, le mort — l'objet identique — se définissent uniquement en raison de leur transmutation du devenir en un devenu. Le devenu seul peut être saisi et sù. Le problème n'est donc pas : qu'est-ce qui caractérise l'évolution du devenir, car toute réponse possible ne vise que le devenu (Le contenu de l'histoire). Et se

⁵⁶⁷) SPENGLER : *Untergang des Abendlandes*, op. cit. I, p. 24.

⁵⁶⁸) SPENGLER : *Déclin*, I, p. 165/166.

proposer d'ériger une philosophie sur le fondement du devenir, c'est aboutir inévitablement à des conclusions absurdes.

La conception de l'histoire comme symbolique et physionomique révèle l'erreur fondamentale de tous les esthètes, qui croient qu'on pourrait vivre la nature ou l'histoire grâce à un sentiment de l'âme contemplative, contemplant les choses mortes (*"Einfühlungstheorie"*)

Abstraction faite du manque d'exactitude et de méthode, inhérent à cette thèse, dès qu'on veut travailler en savant et non purement en artiste, cette nouvelle hypothèse de travail méconnaît complètement le caractère de la connaissance. Tant que le caractère extra-temporel de l'objet, sa calculabilité (previsibilité) et son établissement forment le but même de la connaissance, une théorie de la dissolution de l'objet et de sa modification rétroactive en devenir vivant n'offre plus qu'un intérêt psychologique. Cette théorie ne trouvera jamais des faits, c'est-à-dire des objets, à moins qu'elle n'ait déjà prêté à l'objet un substrat de revivification.

L'*"Einfühlungstheorie"* aboutit en histoire à un paralogisme, elle pré-suppose un objet abstrait considéré comme vivant, évoluant dans un auto-mouvement qu'on appelle : son histoire. L'existence prêtée à l'objet stable (pour l'observateur) est dissoute en faveur d'un dynamisme fictif, incapable de modifier en rien la stabilité de l'objet primitivement conçu. Des concepts poussés très loin tels que : État, Nation, Culture, etc., sont traités comme des formes concrètes, indépendantes de la classification et de l'ordination de l'observateur. La méthode gnoséologique est donc ici la même que dans le réalisme naïf. Les concepts se révèlent à l'historien né d'une façon immédiate, tels qu'ils furent dans leur devenir, c'est-à-dire nullement des concepts, mais des entités réelles.

La conception morphologique du monde, dans laquelle toute culture (civilisation comme idée platonicienne) fleurit et se fane comme une plante, n'est compréhensible que par les antennes sensibles de l'historien authentique (tact physionomique). L'univers est soumise à la fatalité, tout hasard banal est exclu. Le philosophe-journaliste superficiel peut se borner à interpréter la totalité des événements, soit comme un engrenage de pouvoirs alternants, soit comme un chaos absurde ou un poème formé par nos désirs. Au seul historien né la fatalité cosmique se dévoile, le sort d'airain du monde se révèle d'un seul coup. L'essence de cette fatalité n'est pas explicable, elle doit être vécue.

Nous voilà arrivés à un aspect "astrologique" du monde ! "Était-ce un destin si, contrairement à CALVIN, LUTHER ne fut point organisateur — et pour qui ? Pour l'unité du protestantisme, des Allemands et des Occidentaux en général ? Tib. Gracchus et Sulla furent-ils des hasards et César un destin ? Ici le domaine de l'entendement discursif est dépassé, ce qui est destin et ce qui est hasard se rattache aux expériences de l'âme individuelle ou à celles des cultures entières, et il est vain d'essayer même de comprendre les deux dans une théorie de la connaissance. Que jamais réflexion n'arrive à montrer le moindre souffle du destin, c'est là une certitude intérieure sans laquelle l'univers du devenir reste clos. Connaître, distinguer en jugeant et parmi le connu — choses, propriétés ou situations bien nettes, constater des rapports causaux est une seule et même chose. Celui qui approche de l'histoire par le jugement n'y trouvera que des dates. Mais ce qui agit au fond d'elle, soit providence ou fatalité, ne peut

être que vécu dans l'accident en cours ou devant l'image de l'accident arrivé, vécu notamment avec cette certitude muette et si émouvante que la tragédie authentique éveille chez le spectateur noncritique . . . A la surface des événements cosmiques règne l'imprévu ⁵⁶⁹⁾."

Mais cette surface est, en vérité, la seule dimension de l'histoire qui puisse en faire une science. Et à son point de vue nous sommes forcés de confesser notre ignorance en ce qui concerne la signification fatale des accidents arrivés. "Il serait absolument superflu de vouloir redémontrer en détail que le temps pluvieux d'une heure décisive, les caprices ou le tempérament d'une personne, une rougeur, un décès, un mariage, un calembour ou une vanité ont décidé des destinées des peuples. Ce sont avant tout des décisions historiques apparemment pleines de sens et de valeur, quand on les juge rétrospectivement, mais que dépendent souvent, en vérité, d'un hasards tout à fait banal ou des humeurs d'un système nerveux. Il est fort deuteux, que la politique européenne eut évolué, comme elle l'a fait, si Frédéric le Grand avait digéré entre 1759 et 1763 aussi mal qu'il a digéré plus tard — ou si Napoléon avait déjà perdu en 1797 sa faculté illimitée de s'endormir à son gré au lieu de 1815 ⁵⁷⁰⁾."

Comme le dit SPENGLER, gnoséologiquement on ne peut distinguer ce qui est du hasard et ce qui est de la destinée. L'interprétation appartient totalement à la psychologie ; elle ne relève pas de l'événement lui-même, mais seulement des réactions de l'observateur.

On se souvient de ce jeu éternel de "*Sinngebung*", amusement des amants, qui se rencontrèrent par un hasard quelconque et qui s'adonnent ensuite au calcul illusoire, que tout a dû se passer ainsi, que c'était écrit dans les astres, et qu'il en avait été exactement de même dans une incarnation antérieure. On présente dans une pièce de théâtre moderne deux scènes dont voici à peu près le résumé : Un homme descend rapidement l'escalier d'une gare quelconque pour attraper le train quittant la station. Il en est empêché par les contrôleurs. Ce fut un hasard banal. Au second acte la même scène se répète à cette différence près que l'homme réussit à sauter dans le train qui part. Dans le compartiment il se trouve vis-à-vis d'une femme, dont il tombe profondément amoureux. Était-ce destinée ou toujours hasard ? Ou la première malchance était-elle le destin, puisqu'elle épargna à cet homme les déceptions inévitables d'une passion superflue ?

C'est donc une question d'interprétation et de mots ; on appellera hasard tout ce qui est indifférent, non-important — et destinée tous les événements appréciés et à cause de cela mentionnés par l'historien, et dont la totalité constitue l'histoire universelle, qui ne pourrait être évidemment le résultat d'événements tout à fait accidentels. Sous l'aspect d'une morphologie universelle la prise en considération du hasard démontre l'incapacité de l'observateur. C'est l'opinion de SPENGLER, dont les résultats cependant ne sont pas convaincants, parce que les catégories qui permettent la discrimination entre le hasard et la destinée font défaut.

D'après lui, c'est l'âme vivante qui découvre la destinée et l'intelligence qui reconnaît des hasards. Si nous contemplons l'histoire de monde sous l'image d'une plante croissante, chaque étape de l'épanouissement et de la flétrissure doit être déterminée selon sa loi immanente.

⁵⁷⁰⁾ LESSING : *Geschichte*, 1919, p. 55.

Tous les facteurs qui ne se laissent pas comprimer dans ce cadre doivent être éliminés comme dûs, pour ainsi dire, à une erreur de la nature. Les arguments raisonnables ne peuvent intervenir, car peu importe la justesse, c'est la profondeur à laquelle on aspire. Et de cette façon il devient facile de dire : "Les cultures sont des organismes. L'histoire est leur biographie universelle ⁵⁷¹)." "

"Dans le destin des cultures particulières, qui se succèdent, grandissent l'une près de l'autre, se touchent, s'éclipsent, s'étouffent mutuellement, s'épuise la matière de toute l'histoire humaine. Et si l'esprit passait en revue leurs formes, qui n'ont été jusqu'à présent que trop profondément enfoncées sous l'enveloppe superficielle d'une triviale et persistante "histoire de l'humanité", il découvrirait nécessairement la forme originelle de la culture dépouillée — des éléments de confusion et servant de forme idéale à la base de toute culture particulière ⁵⁷²)." "

"La culture est le phénomène primaire de toute histoire passée et future . . . Un phénomène primaire est celui, où l'idée du devenir est présente à nos yeux dans sa pureté ⁵⁷³)." Il s'agit donc de trouver l'archétype, l'idée de la culture elle-même à l'instar de la notion goethéenne de la plante primaire. Cependant ce que l'intuition de GOETHE appliqua sur les formes réelles et vivantes ("*geprägte Form, die lebend sich entwickelt*"), devient chez SPENGLER un instrument pour juger par des analogies et des homologies des données dépourvues de tout vestige de Vie.

Cette absurdité, qui consiste à vouloir traiter des civilisations comme des organismes, est mise en lumière par les explications sur la réalité de la conscience ⁵⁷⁴).

II. Sur les faits inconnus

"Le concept du phénomène primaire n'autorise aucune espèce de causalité ⁵⁷⁵)." Il s'apparente par là au concept de Vie et de Destinée. Il s'agit donc dès le début de choses alogiques, de dénominations d'états qui par leur essence ne peuvent être que vécus. Le phénomène primaire se soustrait ainsi à toute définition scientifique.

On ne peut traiter philosophiquement des termes tels que Vie, Destinée, Culture, Devenir, Histoire, car "le savoir de la causalité, l'expérience technique n'existent que pour le devenu, l'étendu, le connu. La Vie est à l'histoire ce que le savoir est à la nature, à l'univers sensible vu et conçu comme élément, considéré dans l'espace et figuré d'après la loi de cause à effet ⁵⁷⁶." "L'histoire n'est pas une science ⁵⁷⁷)." "

Si SPENGLER avait approfondi ce problème justement posé, il aurait pû aboutir à une gnoséologie de l'histoire. Il se serait heurté aux mêmes difficultés que nous, c'est-à-dire au problème du "fait historique", qui une fois établi devient automatiquement aussi peu vivant que le

⁵⁷¹) SPENGLER : *Déclin*, I, p. 176.

⁵⁷²) *Ibid.* p. 176.

⁵⁷³) *Ibid.* p. 177.

⁵⁷⁴) LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 5/6, p. 47/48.

⁵⁷⁵) SPENGLER : *Déclin*, I, p. 187.

⁵⁷⁶) *Ibid.* p. 244.

⁵⁷⁷) *Ibid.* p. 244, LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 3.

fait de la science naturelle. Il se transforme en objet de la connaissance, et ne sera "fait" que dans sa relation avec une conscience. Or, la conception d'un "fait" chez SPENGLER est différente.

"Des faits sont des faits établis même si nous les ignorons, non seulement les traités des paix et les dates de décès, mais aussi le style de la renaissance, la "polis" grecque, la civilisation mexicaine sont des dates, des faits qui ont existé, mêmes si nous n'en avons aucune conception⁵⁷⁸⁾."

"Il n'y a donc pas une science de l'histoire, mais une pré-science, qui constate ce qui a existé. Pour le regard historique lui-même, les dates sont toujours des symboles⁵⁷⁹⁾."

Nous n'argumentons plus contre l'absurdité d'un "fait non-conçu", ce qui paraît fort problématique au point de vue gnoséologique depuis DESCARTES et KANT. Si nous voulons appeler "fait" tout ce qui est arrivé, même si nous n'en avons aucune notion, alors SPENGLER a raison de nier le caractère scientifique de l'histoire — et de comprendre l'histoire comme la plénitude de tous les faits jamais arrivés.

Mais pourtant il reconnaît une pré-science, dont les dates s'offrent à l'exploration symbolique du regard de l'historiographe. Et même si elles ne paraissent pas très essentielles, n'étant que résidus arides d'une vie volatilisée, l'historien né sait pourtant les animer toutes.

Pour lui il ne sera pas difficile de décrire une physionomie universelle en laissant d'abord tout le terrain du non-connu à l'imagination, en acceptant ensuite sans critique la tradition de l'historiographie pragmatique, au fond méprisée par SPENGLER. Tous les efforts de la gnoséologie deviennent par là superflus. Après avoir déclaré que l'intuition du phénomène primaire est innée, il peut s'adonner au mysticisme en appelant "fait" tout ce qu'est susceptible de devenir symbole dans l'imagination de l'historiographe. Du reste, SPENGLER a raison : Sa façon d'écrire l'histoire morphologique n'a rien à faire avec la science, non parce que dans sa descente vers le phénomène des phénomènes pour atteindre à nouveau la Vie, il dépasse de beaucoup les limites du champs de mort lugubre de la science sinistre, mais parce que son interprétation ne répond plus aux exigences les plus primitives du raisonnement gnoséologique.

Mais bien entendu, ce n'est pas contre la profondeur de ses visions intuitives que nous formulons notre critique. Ce serait aussi absurde que de vouloir analyser logiquement un grand poème (et *Le Déclin de l'occident* est une véritable oeuvre d'art). Dès le commencement la terminologie spenglerienne s'adresse à notre sentiment⁵⁸⁰⁾, au "dedans" du lecteur. Mais le meilleur entendeur du monde même ne peut être de bonne volonté, si l'incompréhensibilité devient le concept fondamental du système philosophique.

Nous sommes nous-mêmes convaincus que les "Erlebnisse" intimes ne peuvent être exprimés par le langage, parce qu'ils se soustraient de par leur essence même à toute définition. Mais il est évident qu'une philosophie qui se fonde sur des concepts indéfinis et non-prouvés tente l'esprit critique.

⁵⁷⁸⁾ SPENGLER : *Untergang des Abendlandes*, I, p. 201 (note, qui manque dans la traduction).

⁵⁷⁹⁾ SPENGLER : *Déclin*, p. 244.

⁵⁸⁰⁾ SPENGLER : *Déclin*, I, p. 101.

KLAGES et LESSING eux aussi s'attaquaient à des problèmes analogues, mais dans leur thèse sur l'"*Erleben*" le pivot méthodique est l'Esprit. Les déclarations de KLAGES sur l'acte spirituel sont du domaine de la gnoséologie, tout en pré-supposant une réalité, qui puisse servir de point d'appui à l'Esprit. Si au cours de ses études il rénonce à l'argumentation logique en faveur de signes d'un symbolisme verbal et imagé, il aborde un terrain nouveau et il en a le droit, parce que ses considérations gnoséologiques préalables correspondaient à des catégories rationnelles et n'étaient émises que pour mettre en relief leur opposition à la Vie.

SPENGLER s'y prend d'une manière opposée. Pour lui le sentiment est le point initial de la philosophie, un sentiment qui n'a plus rien à faire avec le jugement juste ou faux et qui ne connaît que des évaluations esthétiques : profond ou superficiel. Il est donc tout naturel que ses résultats puissent être qualifiés de "profonds" mais jamais de "justes", puisqu'il avait renoncé dès le début à cette dernière qualité. "L'expérience vivante peut se passer du verbe, la connaissance systématique est impossible sans mots. "Il n'y a de définissable", disait un jour NIETZSCHE, "que ce qui n'a pas d'histoire". Mais l'histoire est un événement présent, avec un trait dans l'avenir et un regard sur le passé⁵⁸¹)." L'histoire ainsi comprise s'écarte de toute définition. Elle est pour ainsi dire trop historique pour être définie ; autrement dit : L'histoire en tant que science manque de cette qualité historique. L'histoire-mythe paraît être la dernière issue. C'est justement sous ce biais là que nous comprenons la tentative spenglienne en entier.

III. Du phénomène primaire.

Jusqu'ici nous n'avons pas réussi à nous rendre compte de ce que pouvait signifier le phénomène primaire et quels étaient ses caractéristiques, puisque seules les antennes sensibles et les perceptions intuitives du véritable historiographe permettaient de le saisir. Cet examen s'impose, car c'est grâce à ce phénomène primaire que SPENGLER arrive à définir le principe des huit civilisations connues. Si l'existence du phénomène primaire permet de parler de civilisations telles qu'elles se manifestent à l'historien, le hasard doit être exclu du tableau du monde, car le hasard n'est autre chose que notre imagination, un simple mirage — et une preuve de l'insuffisance de nos connaissances. "Et ainsi le destin se révèle comme la véritable manière d'être du phénomène primaire, celui où l'idée vivante du devenir se développe immédiatement sous les yeux du spectateur⁵⁸²)." "Propriété, destin, temps sont des mots interchangeables⁵⁸³)." La connaissance historique est un genre d'intuition mystique⁵⁸⁴.

⁵⁸¹) SPENGLER : *Déclin*, I, p. 251.

⁵⁸²) SPENGLER : *Déclin*, p. 195.

⁵⁸³) *Ibid*, p. 197 : Mr. Tazerout traduit "*Das Eigene, das Schicksal, die Zeit sind Wechselworte*" (*Untergang des Abendlandes*, I, p. 160) par "des antinomies", tandis que le sens est exactement "synonymes".

⁵⁸⁴) C'est parfois incroyable de voir quelles présuppositions on a pu émettre pour permettre une histoire intuitive.

Otto BRAUN : *Geschichtsphilosophie*, Lpz. 1921, p. 81 : "... le contact avec les sources fait naître le processus mystérieux, par lequel l'éclaircissement de la matière contemplée se fait par la voie de l'esprit."

C. BRINKMANN : *Bemerkungen zur Geschichtsphilosophie*, Goettingen 1907, Abh. der FRIES'schen Schule, tome II, p. 221 : "L'ensemble des événements

Pour pouvoir édifier le tableau morphologique du monde, il faut percevoir le temps dans son essence même comme une donnée immédiate non seulement pour l'âme mais aussi comme base d'une historiographie possible. Car le temps mesurable de la science naturelle n'est pas celui du devenir, mais — aussi paradoxal que cela semble — celui de l'existence stable, de la durée d'une chose dans l'espace. Et c'est précisément cette durée qui est absolument étrangère au tableau morphologique, alors qu'au contraire c'est l'épanouissement continu du devenir qui se présente comme catégorie déterminante, — et le devenir, nous le savons depuis KLAGES, ne peut pas être conçu par l'acte de compréhension.

Dans cette explication de l'idée de temps SPENGLER est fortement influencé par BERGSON, rejetant avec lui le temps spatialisé "t" de la mécanique et arrivant ainsi au temps vécu. "Le temps . . . possède par opposition à l'espace mort, ce caractère organique essentiel ⁵⁸⁵)." "L'espace est un concept. Le temps est un nom pour désigner un incoercible, un symbole sonore quand on veut le traiter aussi comme concept scientifique ⁵⁸⁶)." Il est indiscutable que le temps psychique (en raison de son caractère intentionné et sa non-reversibilité) est autre chose que la dimension du même nom de la physique.

Du reste, il faudrait logiquement selon le même principe séparer l'espace psychique de l'espace mécanique. Cette discrimination entre "*Erkennen*" et "*Erleben*" est exacte, mais elle se place avant toute explication philosophique. Il est donc inadmissible de fonder une théorie hyper-scientifique de l'histoire sur cette observation vécue d'états strictement personnels, de la destinée du temps qui coule. Une pareille discrimination se borne de prime abord à prouver avec justesse que la formule du concept kantien du temps ne prend pas en considération l'élément psychique de la direction. Mais n'est ce pas justement pour cela que le temps mécanique doit être considéré comme le seul temps exact pour la science et pour toute mesure, tandis que le temps psychique, bien qu'il soit vécu existentiellement ne peut satisfaire aux exigences scientifiques d'objectivité ? Peut-on encore appeler "temps" notre temps psychique ⁵⁸⁷ ?

Déclarer qu'il existe seulement un temps organique ne nous facilite pas la compréhension du phénomène primaire. La destinée est ici identique au temps, une manifestation du phénomène primaire, et la manière de vivre le temps en est la révélation.

historiques est contenu dans le même monde homogène. En principe une chose vécue peut être vécue une seconde fois de la même manière et ainsi elle peut être revécue. En principe l'histoire existe et chacun de ceux qui y participent doit être apte à la comprendre."

⁵⁸⁵) SPENGLER : *Déclin*, p. 197.

⁵⁸⁶) *Ibid.* p. 197.

⁵⁸⁷) Wolf GOETZE : *Die Gegensätzlichkeit der Geschichtsphil.* O. SPENGLER und Th. LESSINGS, *op. cit.* p. 52 : "Le "*Geschehen*" qui s'écoule est unité dans l'invisible et par cela pré-consciente ou sur-consciente, unité que toutes nos interprétations, tous nos concepts, nos relations relevant de la sphère de la réalité ne peuvent atteindre, parce que ces actes conscients façonnent arbitrairement les événements. Avec ces idées la philosophie historique de LESSING rejoint la théorie d'EINSTEIN. . . . Les concepts fondamentaux de l'histoire correspondant aux méthodes de mesure physique sont dissouts. . . . Th. LESSING arrive à l'appréciation du temps, — non existant comme catégorie mécanique . . . SPENGLER au contraire voit dans le "*Geschehen*" le temps en soi, parce que les événements vivent dans une direction."

“Si la culture, comme nous l’entendons ici, est un phénomène primaire et le destin la logique organique de l’être, il en résulte que chaque culture doit nécessairement posséder sa propre idée du destin et que chaque culture n’est rien d’autre que la réalisation figurée d’une âme unique, d’une structure unique, jamais répétée, dont chacun pour soi est entièrement conscient : c’est précisément ce que nous appelons destinée, hasard, providence, destin ; l’homme antique Némésis, Ananké, Tyché, Fatum ; l’Arabe Kismet, et tous les autres autrement ; dont la vie est précisément l’expression de sa propre idée ; c’est ce qui est impossible à décrire davantage par des mots ⁵⁸⁸⁾.”

On ne peut donc nullement démontrer ce qu’est le temps. On ne peut le comprendre qu’en raison du phénomène primaire, car il exige des dispositions d’âme qui se modifient avec l’image d’une autre civilisation ou d’une autre âme et présente ainsi des aspects toujours renouvelés, car il s’agit de l’idée du devenir, comme l’indique le phénomène primaire.

NELSON ⁵⁸⁹⁾ a fait remarqué que le pivot de toute la philosophie de SPENGLER, le phénomène primaire, ne pourra jamais de son côté être déduit de faits historiques, sinon par un procédé tautologique. Mais c’est précisément la méthode de l’analogie et de l’homologie empruntée à la connaissance du phénomène primaire, dont SPENGLER se sert exclusivement pour démontrer que A correspond au phénomène, parce que B ne lui correspond pas. Le phénomène primaire peut être démontré dans A, puisque A est un symbole du phénomène primaire. De pareilles conclusions, véritables *quid pro quo*, constituent la valeur philosophique de cette oeuvre.

“La seule portée de “l’acquis copernicien” pour l’histoire de SPENGLER est que le phénomène primaire est valide pour tous les événements en général à l’exception de ceux pour lesquels il ne l’est pas ⁵⁹⁰⁾.”

Il est déjà fort suspect que SPENGLER ne reconnaisse aucun hasard au sens propre du mot ⁵⁹¹⁾. D’après sa méthode il devrait être exclu comme une interprétation fausse du spectateur. Mais s’il ne l’élimine pas, c’est pour sa portée psychologique, et alors il devrait en faire de même pour la destinée. Ainsi le phénomène primaire disparaîtrait complètement.

SPENGLER en réaliste naïf reconnaît tout de même de véritables hasards dans ce qu’il appelle “constellation astrologique du monde”, p. ex.: Annibal qui ne faisait pas partie de la culture antique, ou l’intervention de la Russie dans la guerre mondiale ou la mort de Gustave Adolphe ou d’Alexandre ⁵⁹²⁾. Mais, comme nous l’avons dit, ce sont plutôt de

⁵⁸⁸⁾ SPENGLER : *Déclin*, p. 208.

⁵⁸⁹⁾ L. NELSON : *Spuk. Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagekunst* O. SPENGLERs, Lpz. 1921, p. 49.

⁵⁹⁰⁾ *Ibid.* p. 63.

⁵⁹¹⁾ NELSON : *Spuk, op. cit.* p. 63, 39/40, 66, 68.

⁵⁹²⁾ SPENGLER : *Déclin*, I, p. 227 : “L’univers du hasard, c’est l’univers des faits qui sont réels une seule fois, au devant desquels comme d’un avenir nous marchons avec nostalgie ou crainte, qui comme présent vivant, nous élèvent ou nous oppressent et que nous pouvons revivre comme passés, en les contemplant avec joie ou douleur. L’univers des causes et des effets, c’est l’univers qui reste constamment possible, celui des vérités atemporelles connues par analyse et par discrimination. Cet univers est seul accessible à la science, seul identique à la science.”

p. 229 : “La mort de Gustave Adolphe et d’Alexandre est l’exposition d’un drame par un mauvais dramaturge. Annibal apparaît d’une manière surprenante comme un simple intermezzo dans l’histoire antique.”

hasards destinés — ou bien de destinées incompréhensibles que de simples banalités. Il faut contempler ces faits sous l'aspect astrologique, et alors ils se revêtiront d'une signification plus profonde. Ils seront des criteriums d'une "fausse réalité", d'un écart du phénomène primaire.

Quiconque doute de ce "sens très mystérieux" et de toutes ces spéculations n'a pas encore compris l'essence du phénomène primaire. "Cette explication, que la destinée est ce qui dépend du phénomène primaire et que le hasard est ce qui ne dépend pas de ce phénomène, ne nous sert à rien, c'est un cercle vicieux ⁵⁹³."

Quelles sont les caractéristiques essentielles de ce qui est réellement réel, puisque le moyen de décélérer le phénomène primaire est la connaissance de cette réalité ? SPENGLER répondrait: "réel veut dire conforme au phénomène primaire." Cette explication ne peut donc pas nous suffire.

Serait-ce peut-être le succès ? "Supposé que le succès fût la caractéristique recherchée, qu'est ce qui en résulte pour le livre de SPENGLER ? Est-il réel dans le sens de SPENGLER, parce qu'il a vu 33 éditions en trois années ? Nous aimerions à le supposer. Cependant, cela serait malheureusement trop simple, parce que si nous ne nous abusons pas, le DARWIN si "superficiel" et SCHILLER si "banal" et BERGSON si "peu substantiel", qui ne sont pas des représentants réels de l'Esprit de leur époque ⁵⁹⁴), ont eu un succès pareil ⁵⁹⁵."

Tout cela aboutit nécessairement à conclure que l'on reconnaît l'esprit de l'époque à ses grands hommes et les grands hommes à l'esprit de leur époque. "Que les faits "réels" ou "importants" sont conformes au phénomène primaire, cette vérité est déjà garantie par la logique, puisque leur réalité ou leur portée est garantie par l'accord avec le phénomène primaire ⁵⁹⁶."

Bref, le phénomène primaire n'est nullement un concept scientifique, mais bien la base sur laquelle SPENGLER fait s'épanouir le mythe de sa morphologie. Pour que certains événements légués puissent s'offrir à l'observation et deviennent symboles pour le sens historique, et quand il s'agit transformer le devenu en devenir, il est essentiel que la qualité apriori de "type" soit déjà définie apriori.

SPENGLER, en traitant comme des organismes des civilisations, c'est-à-dire des époques historiques déjà interprétées, classées dans de connexes

p. 250/251 : "Lui — Napoléon, comme personne empirique pouvait tomber à marengo, ce qu'il signifiait ce serait alors réalisé sous une autre forme. Bismarck pouvait être congédié plus tôt et la bataille de Leipzig perdue ; le groupe de guerres de 1864, 1866 et 1870 être représenté par des faits — des modulations — diplomatiques, dynastiques, révolutionnaires ou économiques, malgré le caractère essentiellement physionomique de l'histoire occidentale qui requiert en contre-point, (c'est-à-dire en opposition p ex : au style de l'histoire indoue) à l'endroit décisif, des accents vigoureux, des guerres ou des fortes personnalités."

p. 251 : "Goethe aurait pu mourir jeune, mais non pas son "idée". Faust et Tasso n'auraient pas écrits, mais ils auraient "existés" quand-même sans leur forme poétique tangible dans un sens très mystérieux."

p. 255 : "Au lieu de Philippe, Albe, Cervantès, Calderon, Vélasquez, nous nommerions aujourd'hui les noms de grands Français — c'est ainsi sans doute qu'il faut parler ici des choses impossibles à saisir, qui n'ont pas vu le jour."

⁵⁹³) NELSON : *Spuk*, op. cit. p. 66.

⁵⁹⁴) SPENGLER : *Untergang*, p. 477, 203.

⁵⁹⁵) NELSON : *Spuk*, p. 44.

⁵⁹⁶) *Ibid.* p. 126.

de causes et munies d'étiquettes (l'antiquité, le rationalisme) se voit forcé, comme le fait GOETHE, d'établir le prototype de la chose considérée.

Tandis que la science biologique obtient ses types par abstraction, par comparaison ou par observation inductive, la morphologie tend vers une certitude métaphysique en traitant tout d'abord la Vie comme une grandeur connue. Ne pouvant expliquer les formes vivantes comme des mécanismes (il est seulement possible de transformer le processus vital jusqu'à un point, où il cesse d'être un organisme) — on ne renonce pas pour autant aux explications causales et on essaie de comprendre l'idée de la Vie par intuition. C'était la méthode de GOETHE, hypothèse de travail recommandée à la science avec toute la précaution désirable⁵⁹⁷).

SPENGLER de son côté reconnaît le principe du phénomène primaire comme une certitude absolue, comme la clé du secret de la Vie et de l'histoire. On demande en vain, ce qui autorise SPENGLER à traiter la civilisation de la même façon que GOETHE avait traité les plantes ou les os. Une plante au moins est sans aucun doute un organisme vivant, un facteur empirique observable de la biologie. Mais une civilisation ne vit pas de la même façon. C'est en premier lieu un concept, une généralisation poussée très loin de faits historiques et nécessairement aussi artificielle que les classifications des espèces biologiques. Tandis que les classifications de l'histoire naturelle acquièrent leur validité par l'approximation (statistique), l'histoire universelle présuppose des idées qu'elle interprète "*post festum*" guidée, non par des principes d'ordre, mais par des désirs.

"*Sub specie logificationis*", le principe de la morphologie dans l'histoire paraît aussi artificiel que celui de la progression linéaire de la mécanique. Il est donc également soumis à la critique historico-gnoséologique.

La façon dont SPENGLER combinait le phénomène primaire de GOETHE avec le concept de civilisation humaine ressort de la conclusion logique, établie par NELSON pour SPENGLER, par analogie avec l'argument sophistique dit "*Koriskos*" : "La civilisation moderne, la civilisation des Chinois et celle de l'antiquité sont toutes les trois des civilisations. Civilisation est donc en partie temps moderne, civilisation chinoise et antique. Les temps modernes, les civilisations chinoises et antiques sont donc des manifestations du phénomène primaire "civilisation". Il en résulte que toute la thèse du phénomène primaire réside dans une confusion entre le jugement disjonctif et le jugement catégorique⁵⁹⁸)." Le concept résultant d'une distinction et en formant ainsi une synthèse logique devient un concept autonome: le principe du phénomène primaire, c'est-à-dire de la culture.

⁵⁹⁷) GOETHE : *Naturwissenschaftliche Schriften*, tome 1, Lpz. Insel-Verlag (Gunther IPSEN) sans date.

p. 87 : "Was man Idee nennt : das, was immer zur Erscheinung kommt und daher als Gesetz aller Erscheinungen uns entgegentritt." Cf. Ibid. p. 93/97.

p. 93 : . . . "Urphänomene, weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt, sie aber dagegen völlig geeignet sind, dass man stufenweise, wie wir vorhin hinaufgestiegen, wieder von ihnen herab bis zu dem gemeinsten Falle der täglichen Erfahrung niedersteigen kann."

⁵⁹⁸) NELSON : *Spuk*, op. cit. p. 76.

IV. Les perspectives de l'existence

Le problème de pouvoir poser exclusivement des concepts comme antiquité, temps moderne etc. comme fondement scientifique, est d'ordre purement méthodologique, donc nous ne nous en occuperons pas de ce point de vue, puisqu'il s'agit ici du bienfondé d'une typologie. Mais il est hors de toute discussion que nos concepts consacrés de l'antiquité ne la vivifient point et ne peuvent nullement prétendre éveiller en nous la mentalité vraiment propre à l'antiquité. Les théories d'"*Einführung*" de LIPPS ou de DILTHEY méconnaissent les limites de l'histoire en voulant — pour y remédier — travailler avec des principes d'ordre esthétique. Il est absurde d'attendre de l'histoire qu'elle puisse dissoudre dans un devenir le devenu, le principe de l'histoire étant précisément de saisir le devenir dans son état figé de devenu et de le conserver pour ainsi dire dans un musée de reliques. La récapitulation du passé dans un conte à suites ne sera jamais autre chose qu'un mythe.

Un mythe, on ne peut mieux qualifier l'oeuvre de SPENGLER. Pour ne pas abandonner l'idée du devenir, il en arrive à proclamer comme manifestations du phénomène primaire la vérité éternelle et la mathématique, qu'il envisage comme disposition ou style de certaines civilisations.

Cependant BOLZANO a déjà prouvé que la temporalisation de la vérité aboutit à un relativisme des affirmations mêmes qui ne peuvent plus être regardées que comme des convictions. D'ailleurs SPENGLER se rend parfois compte que les catégories de la science ne sont plus valables dans son système.

Il vise précisément le problème de la distinction entre "*Erleben*" et "*Erkennen*" par les termes "*Dasein*" (être) et "*Wachsein*" (être éveillé)⁵⁹⁹, sans qu'il puisse renoncer aux catégories de l'être éveillé dans le domaine de l'être. — Son effort pour arriver à une discrimination essentielle a échoué.

"Le mystère de l'être aboutit à une erreur fatale dès que la foi et la science se tournent vers lui. Au lieu d'atteindre le cosmique même, qui est complètement en dehors des possibilités de l'être éveillé agissant, on analyse, par les sens, l'émotion du corps dans l'image du monde visuel, par la logique, l'image en est abstraite, comme complexe mécanique causal. Mais la vie réelle se laisse diriger, non connaître. Seul l'intemporel est vrai. Les vérités sont au delà de l'histoire et de la vie ; c'est pour cela que la vie elle-même est quelque chose qui dépasse les causes, les effets et les vérités. Critique de l'être éveillé et critique de l'être : toutes deux sont anti-historiques et étrangères à la vie. Mais dans le premier cas, il y a correspondance absolue de la critique avec l'intention critique et la logique intérieure de l'objet en vue ; dans le second cas, non. La diffé-

⁵⁹⁹) W. GOETZE : *Die Gegensätzlichkeit der Geschichtsphilosophie . . .*, op. cit. p. 20.

Dasein
kosmisch, gebunden, blind.
Pflanze, Blut, Empfangen.
"Erkenntnisart" : Fühlen, Blutkreis-
lauf, Geschlechtsorgan,
Takt, d. h. das Geschehen verzeitlicht
sehen.

Periodizität
Seele : verwirklichtwerden könnende
Möglichkeiten.

Wachsein
mikrokosmisch : frei, sehend.
Tier, Mensch : Erkennen.
"Erkenntnisarten" : Empfinden,
Verstehen, Sinne, Nerven.
Spannung, d. h. das Geschehen
verräumlicht sehen.

Polarität
Weltbild : Verwirklichte Seelenmög-
lichkeiten.

rence entre la foi et la science, ou la peur et la curiosité, ou la révélation et la critique, n'est donc pas la dernière. La science n'est qu'une forme tardive de la foi. Mais la foi et la vie, l'amour originaire et la haine secrète des sexes, la connaissance de la logique anorganique et le sentiment de la logique organique, les causes et les destinées, voilà la plus profonde de toutes les antithèses. Ce qui décide ici n'est pas de savoir quelle espèce — religieuse ou critique — on doit penser ou sur quoi l'on pense, mais si l'on est penseur — de n'importe quoi — ou homme d'action ⁶⁰⁰.)”

Mais il faut ajouter qu'on ne peut être historien qu'en tant que penseur. Et ce penseur doit être “éveillé” s'il veut écrire de l'histoire, car l'être périodique est aveugle. La Vie en fluctuation n'est pas histoire ni inversement. Il est aussi dangereux pour une philosophie de la Vie que pour une philosophie de l'Esprit de confondre cet état de choses. La considération historique se présente comme une perspective de la pensée. Les choses en elles-mêmes n'ont pas d'histoire, puisqu'elles n'existent pas — et que leur histoire dépend de notre jugement. L'événement historique se rapporte toujours aux incidents non-historiques. Ainsi l'histoire n'est pas une donnée immédiate comme la vérité ou la vie. C'est pourquoi ni la Vie ni la vérité n'ont d'histoire.

La conclusion de SPENGLER est tout à fait contraire. “S'il existait des vérités isolées du courant de l'être, une histoire de la vérité serait impossible. S'il y avait une religion unique, éternellement juste, l'histoire religieuse serait inconcevable ⁶⁰¹.” Mais s'il y a des vérités éternelles, leur essence est bien de ne pas avoir d'histoire. En fin de compte une histoire de la vérité n'est pas forcément vraie. Elle n'a rien à faire avec le contenu de la vérité.

Comme KLAGES et PALÁGYI, il reconnaît l'extra-temporalité de l'acte de compréhension (dans le domaine du “*Wachsein*”), mais il la confond avec la vérité elle-même. “Cependant, il y a des “vérités éternelles”. Chaque homme en possède une foule tant qu'il se trouve penser, dans un monde de pensée, où ces vérités sont invariablement fixées, c'est-à-dire dans le “maintenant”, à l'instant où il pense et où ces vérités sont attachées par lui aux crampons de fer du principe et de la conséquence, de la cause et de l'effet. Rien dans cet ordre ne peut rester stationnaire (arrêté), mais une vague de la vie élève son moi éveillé et son monde aussi. L'harmonie subsiste, mais comme ensemble et comme fait, elle a une histoire. Absolu et relatif sont entre eux comme la section transversale et la section longitudinale d'une suite des générations : la dernière fait abstraction de l'espace, mais la première fait abstraction du temps. Celui qui pense systématiquement reste dans l'ordre causal d'un moment. Celui qui regarde physionomiquement la succession des situations connaît seul la transformation constante de ce qui est vrai ⁶⁰².”

Mais contrairement à l'opinion de SPENGLER, l'essence de la vérité n'a rien à faire avec des phénomènes vitaux ou historiques. Il n'y a pas deux aspects ou deux perspectives de l'unité du vrai. Si l'essence de la vérité est qu'elle reste valide et immuable dans le changement temporel, elle ne dépend nullement de la façon dont elle peut être considérée par les mentalités des époques ou des générations. Ni la Vie ni la destinée n'ont une influence sur elle. Elle est absolue en tant que point stable de

⁶⁰⁰) SPENGLER : *Déclin*, II, 1933, p. 400/401.

⁶⁰¹) SPENGLER : *Déclin*, II, p. 406.

⁶⁰²) *Ibid.* p. 406.

toutes les comparaisons possibles. Les ondes de la vie ne la portent pas. Ce n'est pas elle, qui constitue nos jugements, mais au contraire ces derniers s'orientent vers elle en tant que jugements valides. C'est la différence profonde entre les vérités et les actes de compréhension, que ne reconnaît pas SPENGLER.

De plus, si la vérité est valide, elle est évidemment aussi absolue de par son caractère atemporel et pré-logique (en ce sens qu'elle rend possible la logique de prime abord). Il faut se rendre compte que l'absolu ne se trouve jamais en relation avec le relatif. L'absolu n'est absolu qu'en ce sens qu'il ne peut jamais être exprimé par une analogie, quelle qu'elle soit. L'absolu n'a d'histoire qu'en tant que relatif. Il n'y a pas d'histoire de la vérité, mais seulement une histoire de jugements vrais ou faux, d'où il résulte que SPENGLER confond le jugement vrai avec la norme, par laquelle un jugement peut se vérifier ⁶⁰³).

La même conclusion erronée se trouve dans la thèse qu'"un nombre en soi n'existe pas et ne peut pas exister. Il y a plusieurs mondes de nombres, puisqu'il y a plusieurs cultures ⁶⁰⁴." Si nous admettons que cette affirmation ne vaut que pour le style mathématique, dans lequel on pense, il n'y aurait rien à dire. Mais il s'agit de l'essence de formules comme $2 \cdot 2 = 4$ ou "le total des angles d'un triangle euclidien est égal à deux droits", cette thèse détruirait toute vérité mathématique. Peu importe pour qu'une mathématique soit valide, quel est son style et l'ordre où sont présentés ses axiomes fondamentaux, mais ce qu'il faut c'est d'une part la constance des grandeurs posées et d'autre part l'absence de contradiction interne dans un système ainsi défini et développé. Cette conséquence n'est nullement une question de style. Tandis que le calcul en lui-même est posé d'après des définitions implicites (conformes à l'axiomatique), la structure du calcul suit les lois strictes de la logique subordonnée à la mathématique. Le fait qu'il y a plusieurs mondes de nombres est une conséquence de la réalité envisagée. Elle tient à la différence entre l'acte de compter et le nombre lui-même. L'idée du nombre, abstraction faite des calculs pratiques qu'on fait avec lui, est une donnée apriori, peut-être un "mystère" ⁶⁰⁵), comme SPENGLER qualifie l'existence des nombres, mais beaucoup moins mystérieuse que la morphologie elle-même. Quant au choix des axiomes eux-mêmes, SPENGLER a raison ; c'est bien une question historique. Mais elle ne regarde point le contenu qui en est énoncé.

On peut réfuter le relativisme philosophique (établi pour dissoudre les vérités extra-temporelles dans un devenir organique) avec des arguments à toute épreuve : Si on nie l'existence des vérités éternelles, posons l'alternative : Cette phrase prétend-elle exprimer une vérité éternelle ou ne le prétend pas ? Dans le premier cas il y a contradiction interne, dans le second un cercle vicieux ⁶⁰⁶). Admettons qu'il n'y ait que des vérités limitées à une culture spéciale, alors ces vérités ne sont, par définition, nullement des vérités éternelles, mais des opinions. Mais si c'est sous l'influence de l'opinion d'une époque, que SPENGLER propage cette

⁶⁰³) BERGMANN : *Das philosophische Werk BOLZANOS*, Halle 1909, cite BOLZANO : *Wissenschaftslehre*, Sulzbach 1837, I, p. 112 : "On ne peut accorder aucune existence aux vérités formant le contenu de ces pensées."

⁶⁰⁴) SPENGLER : *Untergang*, I, p. 81.

⁶⁰⁵) SPENGLER : *Untergang*, I, p. 71.

⁶⁰⁶) NELSON : *Spuk*, op. cit. p. 7/9.

vérité, qu'il n'y a pas des vérités éternelles, c'est bien l'opinion de notre époque, qu'il est l'opinion de notre époque, qu'il est l'opinion de notre époque — etc. qu'il n'y a pas de vérités éternelles. Si cette affirmation — étant une création de SPENGLER — appartient aux vérités de la culture faustienne (européenne), elle n'est plus valable pour les autres cultures, qui en deviennent des suppositions plus ou moins douteuses, des caractéristiques de notre époque⁶⁰⁷). — Cette affirmation, si elle était juste serait fausse dans le tableau du monde spenglérien et réfutée par l'oeuvre même, et si elle était fausse, c'est SPENGLER qui se trompe⁶⁰⁸).

V. La morphologie comme anti-progressisme

Supposons que notre logique aride est en elle-même une forme tardive dans l'écoulement général des expressions civilisatoires, alors notre critique ne concerne point la valeur de l'oeuvre spenglérienne, — vision profonde au-dessus du déclin de l'occident. En comparaison avec elle, nous sommes en "regrets" suivant le cours fatal de la Vie.

Dans cette conception du monde, la Vie elle-même est envisagée comme une chaîne éternelle de déclin inévitables. La qualité immanente du phénomène est le devenir. Le phénomène primaire participe du devenir — et les cultures se font et se défont d'après le rythme organique de la Vie. La destinée, dans laquelle le phénomène primaire se révèle, n'est pas forcément ressentie comme une tragédie (comme nous hommes faustiens, nous la voyons⁶⁰⁹), mais elle exclut *ipso facto* la possibilité d'un progrès, si l'on ne veut pas qualifier le devenir de progrès, car alors la mort serait un progrès de la Vie.

La conception du progrès dépend chez SPENGLER d'une certaine sensibilité de l'orientation temporelle, en tant que progressisme occidental elle est la contre-partie de la volonté de puissance faustienne (*Seelenstim-mung des faustischen Menschen*). Le progressisme, l'anti-progressisme ou l'apogressisme sont pour SPENGLER de fonctions de la "*Weltanschauung*", du "*Seelenbild*" et du "*Lebensgefühl*" d'une culture et de sa représentation historique, c'est-à-dire de son "*Zeitbewusstsein*" (conscience du temps). Il faut donc distinguer entre le principe de l'anti-progressisme morphologique spenglérien. (qui est suprêmement absolu indépendant de toute mentalité propre à une culture définie, quoiqu'étant une expression du phénomène primaire qui ici est enfin pour ainsi dire devenu conscient de lui-même) d'après lequel toute évolution possible dégénère en une mort inéluctable — et l'interprétation psychologico-symbolique du progressisme moderne, liée à la conception de notre cercle faustien.

C'est seulement dans cette limitation à un type humain que nous partageons la conviction de SPENGLER. Il faut être conséquent : l'anti-progressisme est en partant de l'idée de la morphologie universelle, une

⁶⁰⁷) *Ibid.* p. 22/23.

⁶⁰⁸) *Cf.* chap. III, § 3.

⁶⁰⁹) SPENGLER : *Déclin*, I, p. 59 : "Hommes de la culture européenne occidentale, doués de sens historique, nous sommes l'exception, non la règle. "L'histoire universelle" est notre image de l'univers, non celle de l'"humanité". Pour l'Indou et l'homme antique, l'image d'un univers en devenir est inexistante, et si la civilisation de l'occident venait à s'éteindre, peut-être n'y aurait-il plus jamais de culture et, par conséquent, de type humain, pour qui "l'histoire universelle" sera une aussi puissante forme d'être éveillé."

expression de la culture mourante (c'est "le nihilisme européen" de NIETZSCHE). Pour SPENGLER progrès et regrès ne sont que des attitudes d'une civilisation. Mais si le système de SPENGLER est juste, il devient lui aussi une expression caractéristique de notre époque, c'est-à-dire du déclin de l'occident.

SPENGLER est en effet un représentant de notre temps, il affirme que chaque livre de valeur est une expression adéquate du sentiment en vigueur, une manifestation du phénomène primaire et par là de la destinée elle-même. Nous en concluons que d'après l'historiographie de SPENGLER nous nous trouvons dans un déclin de notre cercle de civilisation. Les vérités de la logique et de la science pragmatique n'étant plus valides dans la conception historique du "*Dasein*", le "*Déclin de l'Occident*" devient un produit du déclin de l'occident. Si les grandes oeuvres d'une civilisation représentent exclusivement l'Esprit de cette civilisation, il n'y a plus de vérité possible dans le domaine de l'historiographie. C'est bien notre résultat à nous. En tant que symbole d'un déclin d'une civilisation, l'oeuvre de SPENGLER est une "*Sinngebung im Sinnlosen*".

Il faut donc comprendre le monde sous un symbolisme historique, parce que la causalité (extension, espace, mécanique, intellect, concept, structure de la surface, science) est considérée comme la détente de la destinée (direction, temps, organisme, âme, symbole, structure de la profondeur, sagesse) et y est complètement dissolue⁶¹⁰). Voici l'accomplissement du bergsonisme dont SPENGLER a pris les distinctions essentielles. Chez l'un aussi bien que chez l'autre la Vie fatiguée se détend et devient matière morte en se défaisant. Mais une simple intériorisation suffit, — semble-t-il —, pour surmonter l'entrave de l'intellect et pour revivifier la matière. La question se pose, si les images ainsi produites ne sont pas illusoire. On nous répond: Notre contemplation n'a rien à faire avec la justesse ni avec la fausseté. Bien entendu; mais d'où vient donc cette concordance étonnante entre la spatialité et la temporalité? L'Univers reste-t-il identique à lui-même pendant l'extériorisation et l'intériorisation du regard? On nous répond: Le monde est naturellement le monde. "Il ne s'agit pas ici d'une alternative, mais d'une série d'une infinité de plusieurs possibilités différentes quant à la possession du "monde extérieur" comme reflet et témoignage de la propre existence, — une série dont les chaînons extrêmes représentent une conception du monde (au pied de la lettre: contemplation du monde) d'une part purement organique et de l'autre part purement mécanique⁶¹¹)." Et toute la gnoséologie recommence.

La forme de l'antiprogressisme propre à SPENGLER est déjà contenue dans le concept du phénomène primaire. La considération des cultures comme étant des organismes implique la conclusion d'une mort fatale de la culture, c'est-à-dire que l'histoire spenglérienne ne connaît plus de buts intelligibles. Si nous voyons l'histoire sous l'analogie d'une forêt, d'un système cellulaire, ou sous n'importe quelle image organique, le germe de la culture contient déjà paralogiquement et virtuellement les phases de la décrépitude. Cette thèse, puisqu'elle concerne la réalité réelle, indépendante de notre conscience, tombe sous la critique gnoséologique de l'histoire de même que les tableaux historiques de VICO, HEGEL, MARX etc.

⁶¹⁰) Voir LERSCH: *Lebensphil. der Gegenwart*, op. cit. p. 36—47.

⁶¹¹) SPENGLER: *U. d. A.*, I, p. 75.

Du sol fertile de notre être destiné naissent les cultures et avec elles les images historiques de l'état éveillé, adéquates à la qualité de cette culture, aspects personnels du monde universel. Vue sous cet aspect notre conception de l'histoire universelle ou de l'idée progressiste n'est que l'expression de notre disposition d'âme et de notre conscience du temps, c'est-à-dire que nos connaissances et notre échelle de valeurs sont aussi relatives à la culture, au phénomène primaire, à la Vie ⁶¹²⁾.

"Quand PLATON parle de l'humanité, il entend par là les Hellènes opposés aux Barbares. Cela correspond tout à fait au style ahistorique de la vie et de la pensée antiques et qui, même dans ces conditions, sont justes et pleins de sens pour des Grecs. Mais que KANT se mette à philosopher sur des idéaux éthiques, il affirme la validité de ses principes pour tous les hommes de toutes les espèces et de tous les temps . . . Mais les formes nécessaires de la pensée, postulées par lui, ne sont jamais que celles de la pensée occidentale. Un coup d'oeil sur ARISTOTE et les résultats essentiellement différents de sa philosophie aurait montré qu'il y avait là un esprit non moins clair mais d'une structure différente, qui réfléchit sur lui-même. Pour la pensée russe, les catégories occidentales sont aussi étrangères que pour celle-ci les catégories de la pensée chinoise ou grecque. Une compréhension réelle et parfaite des mots originels antiques est tout aussi impossible que celle des mots russes ou indous, et pour le Chinois moderne et l'Arabe, dont l'intelligence diffère complètement de la nôtre, la philosophie de BACON à KANT n'a que la valeur d'une curiosité . . . Ici rien de constant et de général. On ne parlera plus des formes de la pensée, du principe de la tragédie, du devoir de l'État. La validité universelle est une inférence toujours fautive de soi sur autrui ⁶¹³⁾."

Il faut donc avoir une intuition merveilleuse pour pouvoir se détacher des concepts du monde éveillé et arriver quand-même à des découvertes philosophiques d'une validité universelle comme le prétend SPENGLER pour lui-même.

VI. Sur le déclin de l'occident

Quelles sont ces découvertes de SPENGLER pour la philosophie et l'histoire? C'est la méthode des analogies ⁶¹⁴⁾ fondée sur l'idée platonicienne du phénomène primaire et permettant de le saisir dans ses manifestations temporelles. Ces analogies sont des aspects, des expressions concordantes d'un substrat, qui n'est en lui-même qu'un concept créé par SPENGLER, et dépourvu de tout caractère scientifique.

SPENGLER appelle analogie (simultane) les stades des cultures, qui correspondent entre eux d'après le schéma : printemps-été-automne-hiver. En fondant la philosophie de l'histoire sur ce *leitmotiv* nous obtenons les "saisons de cultures" dans le tableau suivant :

Printemps : Intuition et paysage. Créations grandioses d'une âme rurale, éveillée d'un profond sommeil. Unité et richesse supra-personnelles.
 Été : Maturation de la conscience intérieure. Les premières émotions critiques de l'âme citadine et bourgeoise.
 Automne : L'intellect de la grande ville et l'apogée de la puissance créatrice, strictement spirituelle.

⁶¹²⁾ SPENGLER : *Untergang*, I, p. 65.

⁶¹³⁾ SPENGLER : *Déclin*, I, p. 51/52.

⁶¹⁴⁾ SPENGLER : *Untergang*, I, p. 4.

Hiver : La civilisation cosmopolite commence. La vie même devient un problème. Extinction de la force créatrice de l'âme. Tendances éthico-pratiques de la masse irrégulière, amétaphysique des grandes villes ⁶¹⁵).

Ces tableaux sont susceptibles de subdivisions. Avec la variété du concept en vue ("État", "mathématique", "philosophie" etc.) de nouvelles morphologies particulières se présentent.

Si on appelle "printemps de la culture" : antiquité (*Vorzeit*), l'"été" et l'"automne" : "*Kultur*" (avec la nuance de valeur renfermée déjà dans le terme allemand) — et l'"hiver" : "*Zivilisation*" (avec la dépréciation qui s'y associe), l'idée fondamentale de cette morphologie devient évidente.

Toute apparition du phénomène primaire parcourt ces deux ou trois stades, qui correspondent aux âges d'une vie humaine : à la jeunesse, à la virilité et à la sénilité. L'analogie morphologique consiste dans la description et la comparaison des stades correspondants pour toutes les cultures observées.

SPENGLER a poursuivi cette idée fixe à travers tous les phénomènes historiques connus par lui, c'est-à-dire en raison de son instruction universelle, un nombre infini d'exemples possibles. Il constate des analogies à peine croyables : p. ex. : le système indou "Sankhya", les cyniques et les pyrrhoniens, les sectes en Orient sous le régime des Abbassides et les systèmes de BERTHAM, COMTE, DARWIN, MARX, SPENCER, STIRNER et FEUERBACH. Tous les mouvements philosophiques appartiennent ensemble au premier stade de la civilisation (hiver de la culture) en tant qu'expressions du matérialisme, culte de la science, de l'utilité, du bonheur. Du point de vue de l'art le premier degré du déclin s'exprime dans l'art moderne de l'apparition de "problèmes de l'art", de tentatives pour irriter et guider la conscience des grandes villes; la transformation de la musique, de l'architecture et de la peinture en arts industriels. Des exemples correspondants s'offrent : en Égypte l'art "Hyksos", dans la civilisation antique l'Hellénisme, l'art de Pergame, les types de peinture hellénistique bizarres, subjectifs, l'architecture pompeuse des villes des diadoques. Dans la civilisation arabe "magique" : l'art du espagnol-sicilien, Samarra. Dans la civilisation faustienne enfin : l'art du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle : Berlioz, Wagner, l'impressionisme de Constable à Leibl et Manet, l'architecture américaine.

Au point de vue politique le déclin se marque dans la suprématie que prend le gouvernement de l'argent (la démocratie), les pouvoirs industriels et économiques pénétrant les formes politiques, et il y a "simultanéité" entre l'époque des "Hyksos" (1680—1580 av.), l'époque de l'hellénisme politique d'Alexandre à Annibal, de Scipion à Marius, l'époque des "États combattants" chinois (480—230) et notre situation politique à nous de 1800 à 2000 ⁶¹⁶).

Le XIX^{ème} siècle de Napoléon à la guerre mondiale crée les systèmes des grandes puissances avec leurs armées permanentes et leurs constitutions démocratiques. Le XX^{ème} siècle marque la transition des puissances constitutionnelles aux dictatures individuelles. De l'impérialisme des guerres acharnées d'extermination sort un césarisme analogue à celui de Rome,

⁶¹⁵) SPENGLER : *Déclin*, I, tableau I.

⁶¹⁶) SPENGLER : *Déclin*, I, tableau I, II et III.

mais fondé sur l'esprit prussien. Nous voilà arrivés à l'époque contemporaine. Ensuite nous partagerons la destinée inévitable de la caducité de plus en plus progressive comme toutes les autres civilisations déchues.

L'antiquité se brisa au choc de l'invasion des barbares. L'Égypte tomba en décadence après la XIX^{ième} dynastie. La Chine mourut avec la dynastie Han d'est (25—220). D'après SPENGLER la civilisation chinoise n'existe plus — ou mieux : elle joue en apparence encore le rôle d'une civilisation, mais en réalité elle est déjà morte depuis longtemps conformément aux lois du phénomène primaire. La culture arabe-magique s'éteignit à l'exception des Juifs, dont le "galuth" forme la dernière phase possible d'une société.

La civilisation européenne parcourira aussi les étapes prescrites : le césarisme prussien, l'égypticisme, le mandarinisme, le cosmopolitisme, la dissolution des styles, le nihilisme, le cynisme, le matérialisme économique et le socialisme moral. — Elle sera absolument stérile, effacée sans traces après avoir épuisé ses possibilités intérieures. Nous nous trouvons en pleine décadence et nous pouvons fixer approximativement la date de notre ruine selon le rythme analogue des autres civilisations. Nous sommes destinés inéluctablement à disparaître vers 2200.

C'est le déclin de la civilisation faustienne de l'occident caractérisée par sa "Sehnsucht", sa tension volitive, sa soif de conquêtes, sa vertu virile ("moralinfreie" vertu de NIETZSCHE, "grandezza" espagnole, "grandeur" française ⁶¹⁷) et par sa nostalgie profonde des découvertes et des victoires ⁶¹⁸). Notre conception du monde énergique, active, dynamique, tendue vers l'avenir, aventureuse, excentrique, cruelle, cupide de savoir et de surmonter les entraves de la Vie, cette culture des vikings conquérants et voyageurs aura le même sort que celle de l'antiquité "plastique", statique, locale et liée au moment présent ⁶¹⁹). — Cette fatalité est immanente au phénomène primaire.

Les qualités psychiques d'une civilisation trouvent leur expression essentielle dans l'idée du temps. Ni la civilisation antique ni la civilisation indoue ni la chinoise ne connurent l'orientation organique du temps qui entraîne tout. Le temps mouvant est une conception entièrement faustienne, de même que l'idée d'un progrès illimité, symbole de notre âme ardente. "L'histoire de l'Europe est destinée voulue ⁶²⁰)." "Le temps historique prend naissance avec le metronome (chronomètre), c'est-à-dire avec la loi de mesure temporelle ⁶²¹)."

La sensibilité aigüe pour le temps, ce sens historique si développé chez l'homme occidental est ainsi considéré comme un phénomène accessoire de la volonté de puissance, sa dynamique excitée comme une "Grundstimmung des faustischen Seins". "Toute rébellion contre cette volonté la pré-suppose déjà. Celui qui lutte contre le "progrès" estime pourtant son action comme un progrès. "Immoral" n'indique qu'une nouvelle espèce de morale — et cela avec la même prétention à obtenir la primauté sur

⁶¹⁷) SPENGLER : *Untergang*, I, p. 447.

⁶¹⁸) *Ibid.* p. 416.

⁶¹⁹) SPENGLER : *Untergang*, p. 174.

⁶²⁰) SPENGLER : *Untergang*, I, p. 175.

⁶²¹) LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 124.

toutes les autres. La volonté de puissance est intolérante. Tout être faustien veut régner sans partage ⁶²²⁾ ⁶²³⁾.”

Ici SPENGLER se rencontre avec LESSING. Ce sont bien les traits caractéristiques d'un type, d'où sortent tous nos tableaux historiques. “L'homme que nous connaissons par nous-mêmes, tend vers la lumière, désire et veut son but dernier. C'est un type logo-éthico-volitif. L'histoire ne pouvait devenir religion et la religion devenir histoire que pour une génération de négociants et de réformateurs enfermés dans leur concepts. L'homme gagna la noblesse, mais il la paya du bonheur naïf. Il gagna l'avenir, mais il perdit le moment ⁶²⁴⁾.”

L'amélioration volitive du monde, que LESSING et KLAGES appellent son véritable déclin, se pétrifie nécessairement dans une organisation pratique.

SPENGLER distingue ainsi dans la culture occidentale entre la pathétique noble de l'éternité et son contraire : un évolutionisme banal, un progressisme simpliste. “Même cette idée d'évolution qui est faustienne d'un bout à l'autre ; qui révèle, en opposition la plus rigoureuse avec l'entéléchie atemporelle d'ARISTOTE, un élan passionné vers l'avenir infini, une volonté, un but, qui représente *a priori* la forme de notre intuition de la nature et n'a nullement besoin d'être découverte d'abord comme principe, parce qu'elle est immanente à l'Esprit faustien et à lui seul. Même dans cette idée s'accomplit le passage de la culture à la civilisation. Chez GOETHE elle est sublime, chez DARWIN plate, chez GOETHE organique, chez DARWIN mécanique, chez l'un expérience vivante et symbole, chez l'autre connaissance et loi : Là elle s'appelle perfectionnement intérieur, ici “progrès ⁶²⁵⁾.”

“SCHILLER par une de ses immortelles banalités, le rythme cosmique qui se perpétue par “le faim et l'amour”, a donné à cette méthode une expression classique. Et le XIX^{ème} siècle, qui alla du rationalisme au matérialisme, lui a décerné le prix canonique. DARWIN au nom du siècle lui sacrifia la doctrine naturelle de GOETHE ⁶²⁶⁾.”

SPENGLER est donc anti-progressiste, quand il considère notre conception du monde comme un déclin de l'âme. Le progressisme est un symbole de la sensibilité de notre civilisation. “La période close avec SHAW correspond à la période antique de 350 à 250. Le reste est, selon le mot de SCHOPENHAUER, une philosophie professorale des professeurs de philosophie ⁶²⁷⁾.” De SCHOPENHAUER, PROUDHON, COMTE, FEUERBACH, ENGELS, MARX, HEBBEL, WAGNER, DARWIN,

⁶²²⁾ SPENGLER : *Untergang*, I, p. 440.

⁶²³⁾ Correspondant à cette thèse la volonté de puissance spenglérianne elle-même est intolérante.

René LOTE : *Histoire de la “culture allemande”*, 4^e, Paris 1934, p. 298/299 : “— la vraie Liberté, évidemment, c'était celle de certains surhommes du Moyen-Age ou de la Renaissance, Othon-le-Grand, Henri le Lion, les Electeurs de Brandebourg : la Liberté ce sera donc le Césarisme d'une foi vivante : rien de la dictature “mécanique” d'un usurpateur comme Bonaparte, fils d'une révolution égalitaire et sans âme : Un Césarisme mystique et faustien, bref, une synthèse vitale, où . . . entrent pêle-mêle les Nibelungen germaniques et les papes italiens de la Renaissance, et le vieux Prussianisme des Hohenzollern et “le Socialisme de l'Etat” de l'avenir : tout, plutôt, que la discipline rationnelle de nos classiques, et que la froide légalité des démocraties occidentales.”

⁶²⁴⁾ LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 55/56.

⁶²⁵⁾ SPENGLER : *Déclin*, I, p. 573.

⁶²⁶⁾ *Ibid.* p. 247.

⁶²⁷⁾ SPENGLER : *Déclin*, I, p. 578.

SPENCER, J. St. MILL, IBSEN, DÜHRING, NIETZSCHE, STRINDBERG, à WEININGER et SHAW — le volontarisme dynamique se transforme en une attitude éthico-intellectuelle devant les problèmes quotidiens, économiques, pratiques ⁶²⁸).

Il n'y a plus de salut pour la philosophie sauf une dernière possibilité, la morphologie de SPENGLER. "Il reste la possibilité d'une troisième et dernière philosophie de l'Europe occidentale, celle d'un scepticisme physionomique. Le mystère du monde apparaît successivement comme problème de la connaissance, problème de la valeur et problème de la forme. KANT a vu l'éthique comme objet de connaissance, le XIX^{ème} siècle comme un objet d'évaluation. Le sceptique considérera les deux comme simple expression historique d'une culture ⁶²⁹."

Mais ce scepticisme reste plein de croyance naïve dans l'histoire. Il ne se tourne que contre les concepts et la vérité logique, mais nullement contre l'intuition spontanée. Le scepticisme physionomique est la propagation d'un mysticisme philosophique.

En niant la validité universelle en général SPENGLER se voit réfuté par lui-même. Car cette "inférence toujours fausse de "soi" sur l'autrui" pour être appliquée à l'histoire n'en devient pas plus juste. S'il n'y a pas de validité universelle, le phénomène primaire aussi s'évanouit. D'une part SPENGLER doute de la validité, de la vérité, de la certitude de connaissances du monde éveillé. La connaissance, certes, n'est qu'un "travail". Mais la vision de SPENGLER est une création encore moins convaincante. D'autre part cette création visionnaire finit dans un dogmatisme. Le monde phénoménal pour l'intelligence est monde ontal pour l'intuition. C'est là le procédé ontologique.

Même si, malgré toutes nos conjectures, SPENGLER avait raison avec ses prophéties sinistres, et que le phénomène primaire existât, compréhensible exclusivement pour lui seul, SPENGLER aurait tout de même tort. Car si une philosophie est l'expression vitale spécifique d'une époque et d'un esprit réfléchissant sur lui-même, la physionomie sceptique doit se proclamer elle-même expression passagère de son époque. Il faut donc comprendre KANT, DARWIN, et SPENGLER p. ex. : selon les attitudes psychiques en vogue. Les penseurs n'ont ni tort ni raison, ils ne sont pas non plus coupables de leurs fautes (découvertes réservées toujours aux générations suivantes), parce qu'ils font de leur mieux pour s'adapter à l'esprit dominant.

Tous les signes d'une culture sont automatiquement les symboles de son propre niveau. Toute norme éthique ou gnoséologique en devient une absurdité, car toute manifestation isolée du phénomène primaire est en elle-même raisonnable, puisqu'elle représente la réalité d'une culture. L'oeuvre de SPENGLER serait donc une confession particulière d'une civilisation morbide. Et alors il n'a plus le droit de critiquer KANT ou DARWIN. Même démodés ces derniers restent des représentants d'une culture beaucoup plus profonde et plus forte (et c'est cela seul qui importe) que celle de SPENGLER.

Si SPENGLER est un produit de sa propre civilisation, il n'a aucune possibilité de juger objectivement les autres. Cependant il est sincèrement convaincu d'avoir découvert une vérité d'une portée insigne. Malheureusement son livre, écrit dans la langue de l'être éveillé, le réfute. Toute

⁶²⁸) SPENGLER : *Untergang*, p. 482/483.

⁶²⁹) SPENGLER : *Déclin*, I, p. 580.

vérité générale, découverte par lui, s'oppose au scepticisme historique, et dépourvu de toute vérité son système doit être faux. Il reste encore à supposer que SPENGLER est le seul qui soit capable de se délivrer de la destinée universelle, étant le phénomène primaire incarné. En ce cas il est l'histoire elle-même.

Il a pourtant bien compris que l'histoire n'est pas une discipline de l'ordre des sciences mécaniques, mais sa tâche de construire une science intuitive n'a pas réussi. Toute généralisation, c'est-à-dire aussi toute morphologie, a besoin de concepts du monde éveillé. L'Etre qui dort n'est représentable que par le mythe. La science est donc toujours une violation de la qualité individuelle vécue de l'histoire. Une biologie généalogique comme celle de NIETZSCHE ou une morphologie botanique comme celle de SPENGLER aboutissent au même dilemme, c'est-à-dire à une logification *post festum* des données neutres, — à une histoire de l'histoire.

Chapitre IX

LA RUINE DE LA TERRE PAR L'ESPRIT

I. La dévaluation de l'Eprit

Nous avons esquissé quelques possibilités d'un anti-progressisme conçu comme un problème de la philosophie de la Vie. L'anti-progressisme, qui établit une espèce de gnoséologie dans sa négation de la souveraineté de l'Esprit et de l'évolution de la Vie vers un but positif, comporte dans son principe même une contradiction insurmontable. Se servant des moyens de l'Esprit il arrive à nous prouver que notre intelligence et la réalité de la conscience (le monde des formes) sont incompatibles avec la véritable destinée : la Vie.

Il conclut : La qualité la plus caractéristique de l'Esprit est son pouvoir de constater et d'établir. Tout établissement (*Fest-stellung*) dénature le courant vécu, dont l'arrêt et la consolidation signifient mort de la Vie. Jusqu'ici il s'agit d'une simple qualification d'ordre phénoménologique. Cependant, dès que la distinction principielle entre l'Esprit et la Vie s'appuie sur leur discrimination vécue, l'Esprit présuppose la Vie et non l'inverse, puisque la Vie est notre donnée immédiate. En reconnaissant la Vie comme le facteur suprême (le contenu des contenus) et l'Esprit non seulement comme un facteur artificiel (l'instrument des instruments), mais même comme une force adverse qui détruit la Vie, on porte un jugement de valeur sur la Vie et l'Esprit.

Il faut reconnaître de prime abord que notre problème (sur la valeur de l'Esprit) s'écarte sensiblement de la logique. Si la valeur de la logique p. ex. : est en question, la logique elle-même dépendant de la valeur de la vérité ne justifie point la décision. Si nous doutons de la valeur de la science, nous quittons le cadre de la science. Que les thèses suivantes soient acceptées ou non, ce n'est plus la logique qui en juge. Nous abordons donc le plan de l'anthropologie philosophique. Quel est le destin de l'homme européen ?

En analysant les théories de la "*Lebensphilosophie*" nous avons vu que la foi et l'attitude personnelle surajoutent aux dates objectives la justification qui vient de la conviction. Nous assistons à la renaissance

de la métaphysique romantique. Depuis NIETZSCHE il est démontré que le terme "Vie" ne peut être qu'un signe pour la présence d'un sentiment très vague et indéfinissable. NIETZSCHE lui-même est un exemple probant de ce romantisme fondé uniquement sur l'évaluation d'un principe qui reste à jamais transcendent à notre conscience.

L'adoration de la Vie toute-puissante aboutit à un nihilisme qui nie le caractère obligatoire des normes et à un pessimisme sans issue. NIETZSCHE lutte encore tragiquement contre cette conséquence inévitable de sa propre philosophie, SPENGLER l'accepte et en tire les dernières conséquences.

C'est lui qui, croyant s'appuyer sur la morphologie goethénne, a achevé la généalogie de la morale nietzschéenne. Il considère la culture, manifestation de la Vie, comme une plante, un organisme végétal, dont le phénomène primaire est l'idée de la Culture en général. Il mélange ainsi un botanisme romantique inspiré par GOETHE et CARUS (si cette expression est permise par opposition au zoologisme darwinien-nietzschéen) avec le principe pessimiste-vitaliste d'HÉRACLITE. Comme NIETZSCHE, SPENGLER doute de la vérité, en proclamant ses lois comme une simple orientation pragmatique dans la Vie, exception faite de l'histoire qui justifie aussi bien la généalogie que la morphologie.

LESSING au contraire combat et continue la pensée nietzschéenne du pragmatisme absolu en concevant l'Esprit comme un facteur guérisseur de la Vie opprimée par lui, et la science comme un remède annulant sa propre fonction. Ainsi toute manifestation de l'Esprit est le symptôme d'un état maladif de la Vie. Pour LESSING notre pensée historique ne fait pas non plus exception à cette loi. Toute interprétation du passé constitue déjà un acte volitif dû à nos intentions et à nos besoins. Son a-progressisme détruit la philosophie de la Vie d'un NIETZSCHE ou d'un SPENGLER. Il nie toute évolution réelle-linéaire, tandis que la "*Lebensphilosophie*" reconnaît encore cette évolution (qui aboutit chez NIETZSCHE au retour éternel, chez SPENGLER à une sénilité croissante dans chaque culture particulière). Notre historiographie représente d'après LESSING une biographie de fous ou malades qui se conservent en racontant leur histoire.

NIETZSCHE déjà s'était opposé à la théorie soi-disant progressiste. Mais élève de SCHOPENHAUER, il n'arrive pas à se détacher de l'idée de l'évolution dynamique identique lui avec la Vie.

Or, il ressort déjà de la thèse de SCHOPENHAUER (qui engendra la théorie de l'intermittence de la conscience), que nous sommes incapables d'une constatation en dehors du monde de notre représentation. Quoiqu'il évite une théorie progressiste en refusant un sens au développement de la Volonté, il écrit — une "histoire" de la Volonté.

Ni lui, ni NIETZSCHE, ni SPENGLER n'admettent un progrès, mais quandmême une évolution, soit de la Vie soit du phénomène primaire. La communauté entre les trois philosophes devient évidente, si nous nous rendons compte, que chez tous les trois, l'agent de la connaissance de cette évolution vitale est une intuition inexprimable. Chez SCHOPENHAUER c'est une intuition dans la fonction de la Volonté, pour NIETZSCHE la volonté de puissance, que nous représentons nous-mêmes, et un mystérieux organe historique chez SPENGLER.

Ce fut Th. LESSING, qui le premier renonça à toute explication mécanique ou intellectuelle de la Vie, qu'il considère comme une inconnue, une sphère impénétrable et obscure, et ce fut KLAGES qui démontra que le principe de l'Esprit est ce qui tue les images. Tous les deux doutent sciement de la valeur de l'Esprit et de l'opportunité de notre utilitarisme. Voyons pourquoi ils luttent contre le "progrès", ou mieux dit contre la progression de l'Esprit se reflétant dans le "devenir conscient" — et dans l'augmentation rapide des biens artificiels ou idéels, c'est-à-dire de ce que nous appelons : la civilisation.

II. La question de l'Académie de Dijon

Il s'agit bien de la question de l'Académie de Dijon sur l'effet des sciences et des arts en ce qui concerne le bonheur de l'homme. Pour ROUSSEAU cette question appartient à la morale, et il ne parle que d'elle. Il constate simplement que toute intégration et différenciation de la société au cours de notre histoire comportent une décadence des bonnes moeurs anéanties par l'orgueil et la curiosité de l'homme. En partant d'une construction assez vague d'un homme de bien, "un athlète qui se plaît à combattre nu (il méprise tous ces vils ornements qui gênaient l'usage de ses forces, et dont la plupart n'ont été inventés que pour cacher quelque difformité)⁶³⁰", il aboutit à une attaque de rhétorique contre toute espèce de raffinement et de civilisation. "— — — La dépravation réelle nous débauche. Nos âmes sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection⁶³¹." L'état idéal originel de la nature a été troublé non par la souffrance, comme LESSING le soutient, mais par l'oisiveté.

Mais on ne comprend pas, pourquoi ces athlètes, ces nobles sauvages inventaient des machines, des règles scientifiques sans aucune nécessité extérieure. On pourrait nommer cette théorie "la naissance de l'Esprit par l'ennui" — idée peu acceptable, mais au fond irréfutable, puisque ROUSSEAU s'appuie sur cette même histoire, qui sert au progressisme à prouver une évolution de plus en plus parfaite, pour arriver à une conclusion diamétralement opposée⁶³²).

ROUSSEAU ne connaît ni cannibales ni barbares dans un sens péjoratif, mais des héros, des guerriers pleins de vertus, vigoureux et chevaleresques, un peu rudes — il est vrai —, mais au fond de leur âme sincères et grands. Ces types magnifiques sont les ancêtres de nos peuples corrompus, pourris et méchants, qui pratiquent avec raffinement le mensonge, la fraude et la supercherie. Certes, les agréments de l'existence

⁶³⁰) ROUSSEAU : *Discours sur les sciences et les arts*, op. cit. p. 14.

⁶³¹) *Ibid.* p. 16.

Note : NIETZSCHE dans sa conception morale constatera une dépravation par les moeurs et non dans les moeurs.

⁶³²) Note : Il ne faut pas méconnaître la valeur de l'argument de ROUSSEAU sur "l'oisiveté". Car l'ennui fait aussi progresser la spiritualisation du monde. La conscience née par la peine tend vers la compensation de sa peine. Ce but une fois atteint rend la superflu. A partir de ce moment la conscience (et non pas la Vie) s'ennuie. Elle doit se proposer un autre but etc. L'oisiveté, comprise comme ennui, propage de cette façon la construction des sciences et la poursuite systématique des idées fixes. Elle est l'expression de cet état, où la conscience doit se tourner contre elle-même.

(sécurité publique, hygiène, politesse etc.) ont augmenté, mais les bonnes mœurs, la véracité du coeur sont anéanties.

Or, cette décadence progressive dans le temps (historique) est une fatalité d'après ROUSSEAU. Il n'y a pas d'issue pour échapper à cette évolution néfaste. Les sciences et les arts sont, pour ainsi dire, des maladies inévitables et nuisibles.

Les sauvages ne savent que vaincre sur l'ennemi visible. Ils sont trop naïfs pour combattre leurs propres penchants aux amusements oisifs et à la curiosité enfantine. Ils ne savent se défendre contre les tentations d'une vieille civilisation, au milieu de laquelle ils ont arboré l'étendard de la victoire militaire. Le jour du succès final est aussi celui de l'ennui et du repos. L'oisiveté croissante crée enfin les sciences et les arts. Le cercle est fermé ; les peuples vigoureux s'affaiblissent, deviennent apparemment victimes de barbares plus jeunes et plus sains, mais c'est en vérité le progrès de leurs propres sciences et de leurs arts qui cause leur ruine. "On a vu la vertu s'enfuir à mesure que leur lumière s'élevait sur notre horizon, et le même phénomène s'est observé dans tous les temps et dans tous les lieux ⁶³³)."

Le degré de civilisation est proportionnel à celui de la décrépitude d'un peuple. C'est sur la perfection de l'appareil scientifique et social que se mesure la caducité débile de l'humanité cariée et ulcérée par l'entraînement des cerveaux hypertrophiés. Est-ce vrai ? Non, parce que la science a remplacé l'épée. Elle nous a rendu forts et dangereux. Mais les oeuvres surpassent les artisans ⁶³⁴).

Ce que ROUSSEAU n'a donc pas vu, c'est la conservation de ces oeuvres, leur transmission à travers les générations et leur existence relativement indépendante de la vie des ingénieurs. Ce fait ne devint efficace qu'après la révolution dite industrielle. Le cercle éternel de l'histoire civilisatoire se termine d'un seul coup. Puisque nous pensons en forme d'une ligne droite, notre histoire va progresser de la même façon. C'est la machine qui modifie totalement les conditions des hommes. Voici le moyen de la protection et de la puissance enfin trouvé ! Dès lors la fatalité peut être corrigée une fois pour toutes. C'est simplement une question de la "bonne" volonté. Pour calculer les facteurs sociaux et économiques, il faut égaliser le niveau général (intégration), jusqu'à ce qu'il égale au plan de construction ⁶³⁵) le plus commode. Il faut découvrir partout des lois et éliminer le hasard pour faire l'histoire future d'une manière raisonnable. Il faut surmonter le désordre historique dépeint par ROUSSEAU, et ce but vaut bien le sacrifice du moment, pourvu qu'il se réalise dans l'avenir. La correction finale du tableau historique de ROUSSEAU est donc considérée comme le véritable "progrès", — et c'est justement l'anti-progressisme allemand moderne qui reprend l'accusation de cette idéologie en démontrant qu'elle doit conduire paralogiquement à la ruine de la terre.

"Si je cherche un terme pour caractériser les modifications de l'humanité, je ne trouve que les mots : dénaturalisation et désensualisation. La volonté spirituelle se substitue à la Vie végétale et animale. Le dernier but de cette transformation est le pan-idéal et le pan-logon, par lesquels les âmes troublées seront gouvernées ⁶³⁶)." "Nous ne nous sommes pas

⁶³³) ROUSSEAU : *Discours etc.*, op. cit. p. 16.

⁶³⁴) LESSING : *E. u. A.*, chap. XX.

⁶³⁵) Il ne faut plus employer la métaphore : "organisation" pour désigner un processus tout fait mécanique.

⁶³⁶) LESSING : *E. u. A.*, p. 236.

trompés, si nous avons considéré le "progrès" comme suspect de cacher des ambitions orgueilleuses de puissance, et nous voyons que la folie de destruction se fait méthodique. Sous le prétexte de l'utilité, du "développement économique", de la "civilisation" il tend vers l'anéantissement de la Vie ⁶³⁷).

L'histoire est la révélation de la décadence rapide des hommes une fois sortis de la "nature". La technique tout en nous protégeant détruit notre âme. La science tout en nous faisant "progresser" se tourne contre l'élément de notre existence. Cette thèse, SPENGLER la précise par sa distinction entre la "culture" et la "civilisation", LESSING la défend dans tous ses livres et surtout dans *"Verfluchte Kultur"* et finalement KLAGES la expose dans *"Mensch und Erde"*. C'était aussi le problème de NIETZSCHE dans la *"Genealogie der Moral"* et et dans la première partie du *"Willen zur Macht"* sous le titre : *"Der europäische Nihilismus"*. Tous au fond répondent à la question de l'Académie de Dijon.

III. Sur le régressisme.

Il ne faut pas confondre ce genre d'évolution régressive (qui n'est au fond que l'évolution linéaire elle-même opposée à la Vie réelle) avec celui qu'enseigne la science p. ex.: dans le livre *"L'Évolution régressive"* de Jean DEMOOR, Jean MASSART et Emile VANDERVELDE ⁶³⁸), car ni la biologie ni la sociologie ne peuvent apporter des solutions intéressantes pour notre problème. La conclusion de ce livre que "toute évolution est à la fois progressive et régressive", que "les transformations des organes et des institutions sont toujours accompagnées de régression ⁶³⁹)", ne nous dit rien sur le sort final de l'humanité ni sur la valeur de ce "progrès" ou de ce "regress".

La sociologie et la biologie jugent d'après le principe de la survivance constatée. L'existence d'une chose justifie déjà son utilité, si on s'abstient de toute évaluation. Le terme "évolution" ainsi employé équivaut à "changement" sans aucun caractère marqué, c'est-à-dire au mouvement mécanique. La dégénérescence des parties d'un objet considéré (appartenant soit à la société soit à un organisme) s'appelle regress, et inversement, le développement vers la complexité, la différenciation croissante s'appelle progrès ⁶⁴⁰) ⁶⁴¹).

Cette opinion aboutit à la thèse de l'adaptation et de la conservation : "Les causes occasionnelles de l'évolution régressive sont : l'inutilité d'une fonction, l'insuffisance de la nutrition ou des ressources — et en biologie seulement : le défaut de place ⁶⁴²)." D'après cette doctrine scientifique l'évolution en général exige certaines régressions pour compenser certains manquements.

⁶³⁷) KLAGES : *Mensch und Erde*, p. 29.

⁶³⁸) Paris 1897.

⁶³⁹) *Ibid.* p. 313.

⁶⁴⁰) *Ibid.* p. 18.

⁶⁴¹) Pour éviter l'évaluation, LALANDE a changé le titre de son oeuvre : *"L'idée directrice de la dissolution"* op. cit. en : *"Les illusions évolutionnistes"* op. cit. Pour remplacer le mot "dissolution" (*Les illusions* etc. p. 20 "Dissolution est teintée d'une nuance péjorative indélébile".) LALANDE propose le terme "involution". *Ibid.* p. 21 "En un mot, l'involution sera pour nous le processus inverse de celui qui fait pour l'évolutionisme la loi du développement commun de la vie (y compris la vie de l'esprit) . . .".

⁶⁴²) Jean DEMOOR, Jean MASSART, Emile VANDERVELDE : *L'évolution régressive*, op. cit. p. 314.

Mais l'évolution régressive des anti-progressistes signifie que les tendances de l'histoire sélective et traditionnelle arrivent irrévocablement à un résultat négatif pour la dernière génération, celle qui, vivant encore, écrit l'histoire. Le progressisme optimiste est ainsi considéré comme une idéologie superficielle, le régressisme pessimiste comme la véritable expression de la destinée de l'humanité.

L'évolution de l'Esprit apparaît dans notre existence comme une régression des valeurs vitales essentielles. Il faut donc — pour défendre l'anti-progressisme — considérer l'Esprit comme non-valeur. Chez NIETZSCHE et chez SPENGLER l'Esprit n'est pas encore l'ennemi déclaré de la Vie, mais il joue le rôle d'un processus vital, d'un outil de la Vie ou de la Destinée, puisqu'il est chez l'un agent de la volonté de puissance et chez l'autre manifestation du phénomène primaire. Les théories de LESSING et de KIAGES au contraire sont nettement anti-progressistes, en ce sens que la phénoménologie de l'Esprit signifie le regrès de la Vie. L'anti-progressisme n'appartient plus à la science, parce qu'il transcende sur tous les rapports connus. La science ne sait donc point résoudre le "faux" problème métaphysique du progrès et du regrès. Les comparaisons scientifiques entre deux processus quant à leur valeur se trouvent entièrement sur le plan de la réalité de la conscience et de l'histoire. Mais puisque notre histoire elle-même se présente comme une continuité en progrès tendant vers le point actuel, la question de la valeur de ce processus lui-même ne se pose plus dans le cadre de la science.

Si l'on entend par les termes "Esprit" ou "conscience" des non-valeurs (quoiqu'il n'y ait en vérité aucune autre source de véritables valeurs (éthiques)), tout ce que l'on comprenait jusqu'ici comme progrès, devient régression. La naissance de l'Esprit dans l'homme devient crime initial contre la Vie, il est symbolisé, par la plupart des peuples, dans la légende commune d'un paradis perdu ⁶⁴³).

IV. *Le paradis perdu*

Le mythe hébreu de la Genèse nous montre l'homme condamné aux travaux forcés à perpétuité pour avoir volé la pomme de l'arbre de la science du bien et du mal. Le péché originel est donc : l'intelligence, la faculté de la discrimination ⁶⁴⁴).

"Le Dieu du Moi n'est pas une évolution du monde de la Vie, venant d'elle. Il n'a pas non plus créé ce monde, comme le mythe juif ose l'affirmer. Mais il a fait une brèche dans ce monde, il s'est y installé comme parasite — par le seul intermédiaire : l'homme. Il reprend sa lutte contre la réalité vivante chaque fois qu'un peuple est contraint de changer sa destinée naturelle de régénération circulaire contre le "progrès" linéaire de l'"histoire". Le chemin de l'histoire universelle est précisément, comme HEGEL l'a voulu, l'auto-développement de l'Esprit absolu, mais, dans

⁶⁴³) TH. LESSING : *Verfluchte Kultur*, München 1921, p. 2/3 : "Mais pourquoi le savant est-il terrifié par un pressentiment des paradis perdus? Tout organisme de notre terre devient sensible à la seule condition, qu'il soit blessé ou arrêté ou refoulé dans sa fonction naturelle. Tout refoulement et toute singularisation est donc une maladie dans la totalité de l'être. L'Esprit, la logique et l'éthique ne sont pas la Vie originelle, mais une Vie reflétée, c'est-à-dire tuée. Ainsi l'éthique n'est qu'une sorte de péché, la logique une sorte d'erreur.

⁶⁴⁴) LESSING : *E. u. A.*, p. 123.

une opposition destructive à la Vie, comme un processus aboutissant à l'anéantissement de la Vie ⁶⁴⁵⁾."

La naissance de l'Esprit éveillé est donc le commencement de la ruine de la terre. La délivrance de l'Esprit devient la tâche de la sagesse, qui exige la rédemption de l'Esprit par l'Esprit, — de ce "bourreau de la Vie" ⁶⁴⁶⁾.

"BOUDDHA considéra tout savoir comme symptôme du mécontentement de toute Vie. Mais néanmoins il recommanda de considérer la "maladie de la connaissance" comme le chemin naturel de la Vie vers la guérison ⁶⁴⁷⁾." "Le bouddhisme nie la peine et ses résultats comme une irréalité, un trop-humain, une subjectivité apparente (*ânatta*). Ses préceptes sont : L'Esprit est le cancer de la Vie. Savoir est Vie de seconde main. Le Nirvâna est la guérison du vouloir. Le christianisme au contraire pose cet élément négatif comme un moyen pour s'élever, se hausser et surmonter la Vie, pour vaincre la nature ⁶⁴⁸⁾."

C'est l'idée du Dieu-Esprit, qui justifie la spiritualité de l'homme comme sa raison suffisante. Et l'on arrive au paradoxe le plus apparent : La souffrance constitue le sens de la Vie pour la transformer en Esprit pur. L'Esprit dans l'homme est considéré comme un reflet de Dieu. La création même apparaît comme une évolution vers l'homme, le couronnement de l'oeuvre.

Mais pourtant le péché originel n'était-il pas un jugement de l'Esprit, une discrimination entre le bien et le mal ? Ou était-il un crime de Dieu contre sa créature, qui ne savait pas encore discriminer avant qu'elle mangait de l'arbre de la science ? Dans le premier cas on serait tenté de supposer que l'intelligence est la cause immédiate du péché, dans le deuxième que la création est inclinée vers la faute. Le créateur de ce conflit serait alors le premier coupable.

L'orgueil menteur réussit à renverser l'échelle des valeurs. La rédemption est la délivrance de la Vie pour y substituer l'Esprit divin. La nature extra-humaine doit bon gré mal gré participer à cette évolution, cette purification de l'ancien Adam. C'est là la signification la plus profonde du "progrès".

"Il ne faut pas oublier que "progrès", "civilisation", "capitalisme", "socialisme" ne sont que des expressions différentes d'une seule tendance volitive et que les adeptes de cette idéologie appartiennent exclusivement à la chrétienté. Ce sont eux qui accumulèrent des découvertes et des inventions, c'est chez eux que fleurissait la science exacte, c'est-à-dire quantitative, ce fut leur but politique d'expansion brutale qui assujettit les races païennes et qui abusent de la nature entière. Le christianisme est l'origine la plus intime du "progrès" historique. . . . Son opinion véritable que toute Vie inutile à l'homme est sans valeur se cache sous le voile des mots comme droit humain et "humanité" ⁶⁴⁹⁾." "Faut-il croire, que l'homme féroce, devenu fou par la science, soit le nombril non seulement de la terre mais aussi de l'Être universel ? Un savant éminent de nos jours nous répond : "L'homme est la créature, dans laquelle tous les mondes possibles aspiraient à devenir volonté pure et pensée pure ⁶⁵⁰⁾."

⁶⁴⁵⁾ KLAGES : *G. a. W. d. S.*, tome III, p. 815.

⁶⁴⁶⁾ LESSING : *Verfluchte Kultur*, op. cit. p. 2/3.

⁶⁴⁷⁾ LESSING : *Ibid.* p. 4.

⁶⁴⁸⁾ LESSING : *E. u. A.*, p. 196.

⁶⁴⁹⁾ L. KLAGES : *Mensch und Erde*, op. cit. p. 38/39.

⁶⁵⁰⁾ LESSING : *E. u. A.*, p. 59.

Et c'est la foi de l'évolutionisme, "qui cultiva cette folie de grandeur horrible acceptant les crimes les plus sanglants, pour qu'ils servissent au "profit" humain ⁶⁵¹⁾." Notre histoire véritable est celle de l'assujettissement progressif de la nature libre, son exploitation et la détérioration.

L'homme a gagné la bataille contre la nature, mais les conséquences en sont : "une perte lente de l'Âme et de la Vie. Un appauvrissement des contenus vécus, c'est-à-dire leur mise à l'écart et leur resserrement ; peut-être la perte du paradis et une augmentation constante des douleurs et des souffrances d'une génération condamnée au travail ⁶⁵²⁾."

V. Sur la naissance de l'Esprit

D'après KLAGES l'infraction de l'Esprit a eu lieu à une époque inconnue ⁶⁵³⁾. Le paradis perdu du monde des "pélasges" est la tragédie involontaire de l'humanité éveillée — tragédie, dont les origines sont complètement incompréhensibles pour nous — et même pour KLAGES ⁶⁵⁴⁾.

LESSING essaie expliquer cette naissance de l'Esprit par la théorie de la peine, théorie contradictoire en elle-même. Il croit que l'irruption de l'Esprit fut provoquée en partie par des conditions économiques et même par des changements de climat. Les températures froides de l'occident ont fait évoquer l'Esprit comme la lumière, symbole profond de notre culture ⁶⁵⁵⁾.

LESSING croit, que l'Asie (le pays du soleil) avait conservé son union avec la nature et avec la Vie. Cette théorie ne voit pas ou mieux n'explique pas, que l'Esprit, comme la plus ancienne morale, proviennent précisément de l'Asie. Cependant, il ne faut pas vouloir approfondir les explications causales de notre pouvoir de causalité ni les théories inventées par LESSING pour élucider par des symboles sa thèse de la peine, d'ordre phénoménologique.

L'auteur a entendu dans de nombreuses conversations avec Th. LESSING ses idées sur la fonction de la peine. LESSING n'a jamais surmonté sa propre contradiction qui provient d'une déduction causale de l'Esprit parallèle à une phénoménologie des trois sphères. Toute énonciation sur la naissance de l'Esprit s'achève dans son propre cercle. L'être même est la "contradictio oppositorum", le silence de la sagesse ⁶⁵⁶⁾.

L'apparition inexplicable de l'Esprit est le fait initial de l'histoire, c'est-à-dire sa raison suffisante — et l'histoire universelle n'existe pas avant cette infraction ou cette irruption spirituelle ⁶⁵⁷⁾. Le réveil de

⁶⁵¹⁾ KLAGES : *Mensch und Erde*, op. cit. p. 39.

⁶⁵²⁾ LESSING : *E. u. A.*, p. 41.

⁶⁵³⁾ KLAGES : *Mensch und Erde*, p. 42.

⁶⁵⁴⁾ KLAGES : *G. a. W. d. S.*, tome III/II, p. 1431/32.

⁶⁵⁵⁾ LESSING : *E. u. A.*, p. 47/48 : "Auch der Mensch bleicht um so mehr, je dunkler sein Kerker und Turm. Hierin äussert sich jene Wechselbeziehung der Vorgänge, die die Natur wach und tätig erhält. Not und Nacht (die innere nicht minder wie die äussere, scheinen Licht — (und Geist ist Licht) — aus dem Leben hervorzunötigen. Aber indem nun das Licht aus dem Lebenselement heraustritt, wandelt sich seine Helle — in Hölle. Das dem Leben eingesenkte Licht tritt dem Leben fremd gegenüber . . . Die Kälte, Nässe und Finsternis der sogenannt gemässigten Zone . . . hat das Innenleben geweckt und gewölzt gemacht . . . p. 49 : Die blassen Völker, in sonnenarmen Ländern aus Frost und Nebel geboren, wurden das wertende Bewusstsein der Welt."

⁶⁵⁶⁾ LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 118.

⁶⁵⁷⁾ LESSING : *E. u. A.*, p. 32, KLAGES : *Mensch und Erde*, p. 41.

l'humanité à la logique et à l'éthique est simultanément à la genèse de catégories historiques d'évaluation. Nous n'avons donc aucun moyen de nous rendre compte de l'époque de sa première intervention, car la conscience de la réalité de l'Esprit est déjà fondée sur son action. L'histoire existe depuis aussi longtemps que le temps conscient. Son concept comporte une antithèse, car notre expérience de cet incident n'est ni de l'ordre de l'Esprit ni historique, mais un contenu vécu. La naissance de l'Esprit est donc un incident passé (d'après le principe de la causalité), mais elle ne peut devenir événement historique.

Notre histoire est une histoire de l'Esprit. Les peuplades "primitives" n'ont pas de l'histoire. Par une analogie plus ou moins exacte nous croyons nous représenter leur attitude psychique et nous constatons chez eux une prépondérance de l'émotion et de l'imagination sur l'intelligence calculatrice, sur l'ordination consciente de l'existence. Nous attribuons un sens à leurs procédés magiques, à leurs symboles linguistiques et à leurs rites. Ils nous fournissent l'illustration d'une mentalité pré-spirituelle, que nous "connaissons" beaucoup mieux que les pauvres sauvages eux-mêmes. Nous savons, mais nous ne participons plus. Nous retrouvons chez eux les commencements probables de notre propre début, mais ils n'ont pas pour cela une histoire à eux.

La philosophie allemande moderne considère ce devenir conscient comme un déclin de la Vie⁶⁵⁸). On oppose à notre "sentimentalité" en face de la vie primitive les succès indubitables de la rationalisation des institutions mondiales, p. ex.: la diminution de la mortalité et de la souffrance physique (du travail), le confort plus général, le perfectionnement des "organisations" curatives, la plus grande protection des faibles et l'adoucissement des mœurs. Nous ne nions aucune de ces objections —, au contraire nous sommes convaincus que les animaux dans un jardin zoologique (raisonnablement installés) sont beaucoup plus protégés qu'en liberté. Mais vraisemblablement ils n'ont aucune tendance innée à se rendre utiles à l'instruction publique.

Le concept du bonheur est une invention de l'Esprit, qui cherche une compensation à la Vie troublée par l'Esprit — et nous, en dehors du danger de la Vie, nous ne saisissons rien de la réalité vivante. On ne peut parler du "bonheur de la Vie", puisque ces catégories n'y existent pas. Mieux vaut donc reconnaître comme une condition positive l'esclavage par l'Esprit, puisque nous sommes forcés de vivre avec lui ou grâce à son aide. C'est l'art de notre existence d'être fiers de cet Esprit, quoi qu'il soit notre maladie inguérissable. Mais ce point de vue ne peut être celui du philosophe, qui recherche la vérité pour la vérité, même si elle tue.

L'augmentation de la spiritualité peut être accompagnée par une progression du bien-être de l'humanité. Mais ce bonheur civilisé se fait au détriment de l'équilibre de la Vie qui nous entoure. On a interprété la Vie comme une lutte acharnée et éternelle aboutissant à la domination

⁶⁵⁸) F. HEINEMANN: *Neue Wege der Philosophie*, Lpz. 1929, p. 33: "Durch die Arbeiten von Karl MARX, Max WEBER, TÖNNIES, SOMBART, LUKASC wissen wir, dass dieser Prozess (domination de la sphère abstraite des artifices sur la Vie) auf einer Rationalisierung, das heisst auf einer Planmässigkeit und einer rechnungsmässigen Vorausbestimmung beruht. Es ist ein kalkulatorisches System, das möglichst alle irrationalen Momente ausschaltet und darum auf der Objekt- und Subjektseite alles organisch Gewachsene zerbricht . . . , dass also der sich auf sich selbst stellende Mensch den abstrakten Verstand zum eigentlichen Lebensprinzip erhebt."

de l'humanité. Mais cette interprétation n'est qu'une logification et une excuse de nos habitudes. Nous ignorons tout des buts de la Vie. Si cruelle qu'elle soit, elle ne présente aucun exemple biologique de sadisme brutal et raffiné égal à celui que l'homme pratique contre la Vie. KLAGES dans son oeuvre "*Mensch und Erde*" et LESSING dans le chapitre V de "*Europa und Asien*" ont montré les conséquences de cette exploitation impitoyable de la terre et de cette violation impie de la nature virginale. C'est l'hostilité devenue manifeste du principe Esprit contre les pouvoirs de la Vie.

L'extirpation totale d'espèces d'animaux par la chasse ou par les affaires, l'extermination de peuplades sauvages par la colonisation, nos maladies ou nos poisons, le déracinement de forêts immenses, la destruction de la beauté naturelle — tels sont les fruits de la civilisation. Les exemples en sont trop connus. Les poètes les ont chantés et pleurés. Avidé de profit l'humanité occidentale a simplement suivi l'exemple chrétien du bon pasteur, qui garde ses troupeaux pour les tondre et puis les abattre. LESSING appelle ce meurtre de la Vie : "Agonie de Pan." "Il n'est que naturel que les peuples chrétiens ayant égorgé et rasé le monde des créatures avec d'immenses machines meurtrières se jettent l'un sur l'autre et s'assassinent mutuellement ⁶⁵⁹)." L'Esprit a commencé par le meurtre des images, il va finir par le suicide de l'humanité par elle-même ⁶⁶⁰).

VI. L'emprise croissante de l'Esprit

La peine des faibles crée la conscience. La conscience construit des outils pour la construction d'outils. Un monde des formes (en contradiction au monde des organismes, "*Gestalten*") se crée, poussé par le souci et la précaution contre l'élément de la Vie considéré comme un risque. Ce monde devient de plus en plus grand. Toute nouvelle construction prouve sa nécessité absolue pour l'homme qui ne peut plus se passer d'elle. Le retour au pré-conscient est devenu impossible. Il n'y a qu'une seule issue : le chemin au néant et à la mort par la conscience. La fatalité, qui mène à ce chemin, se marque par l'irritation de la conscience fonctionnant dans le vide ⁶⁶¹).

⁶⁵⁹) LESSING : *E. u. A.*, p. 70.

⁶⁶⁰) E. v. HARTMANN : *Philosophie des Unbewussten*, sixième éd. 1874, Berlin, p. 761/771.

Ph. MAINLINDER : "*Philosophie der Erlösung*", tome I, Berlin 1876, p. 311, p. 344 ; tome II, Frankfurt 1886, p. 241.

⁶⁶¹) *Sur la dissolution des actes* : Cette séparation graduelle de la conscience de l'élément vital est appelée par Th. LESSING : "L'évolution vers la folie" (*Geschichte*, § 69) et consiste en une emprise d'idées fixes accompagnée d'une désorientation de l'âme.

Paul VALÉRY : *L'idée fixe*, 2^e éd., Paris 1934, p. 27/29, décrit cet état d'une façon admirable : "Il faut que je m'occupe, que je fonctionne . . . Je ne puis rester sans objet précis. Notez que ce n'est point le travail qui me manque. /J'en suis comblé. Le soir je suis fourbu . . . Eh bien, je ne puis céder . . . Il faut encore que je rumine quelque chose, et il y a tant de choses aujourd'hui . . . Chaque jour développe, subdivise, ou ruine ce que nous croyons de savoir . . . Je me demande parfois si cet accroissement prodigieux de faits et d'hypothèses n'est pas tout simplement . . . une production réciproque d'une irriation croissante des esprits ? . . . — Vous voulez dire que plus on trouve, plus on cherche ; et que plus on cherche, plus on trouve ? — C'est cela. Il me semble parfois qu'entre la recherche et la découverte, il s'est formé une relation comparable à celle qui s'institue entre la drogue et l'intoxiqué. — Très curieux. Et alors toute la transformation moderne du monde — —. En

Le monde des formes, c'est-à-dire la réalité de la conscience, existe grâce à l'Esprit constructeur. Sa durée est constante, car il est bâti sur des vérités appliquées contre le courant phénoménal. Les formes peuvent changer, mais la méthode de leur formation est indépendante de la qualité temporelle (ou mieux du rythme) des incidents.

Même l'histoire — science du temps — est écrite d'une façon atemporelle. Car si nous étions nous-mêmes dans ce temps il n'y aurait plus de point d'arrêt, qui nous servît de repère pour penser l'écoulement des événements. Cette entité en dehors du temps, c'est le Moi logique qui nous permet d'écrire l'histoire de l'humanité⁶⁶²). Seulement ce Moi conscient veut et peut avoir une histoire. Il est la pré-supposition raisonnable de toute histoire possible.

Cette pensée aboutit à l'antinomie kantienne du temps. La Vie dans l'histoire est uniquement pensée, comme dans la biologie. Ce n'est pas avant d'avoir désagrégé la Vie réelle dans des lois de mouvement, que nous pouvons la constater. Toute formule sur la Vie tue la Vie. Notre savoir conscient de la Vie se fonde sur une extériorisation due à une scission. Il appartient donc à l'Esprit. Si nous voulons écrire l'histoire de l'emprise croissante de l'Esprit, — histoire qui est d'une part sa phénoménologie et de l'autre part notre interprétation de son apparition, nous nous trouvons devant une aporie. Les philosophes anti-progressistes n'ont certainement pas vu cette difficulté qui réside au fond dans l'incompatibilité d'un idéalisme gnoséologique avec l'idée foncièrement réaliste de l'histoire. L'adversité de l'Esprit contre la Vie étant reconnue comme un axiome métaphysique ne se laisse point déduire de l'histoire, mais il faut considérer l'histoire comme un symbole et comme une interprétation arbitraire de cette fatalité. Cet état de choses para-logique ne s'explique pas facilement, puisqu'il s'agit de la provenance de la causalité. En tout cas, le problème anti-progressiste n'est pas moins imaginable que l'affirmation contraire de HEGEL.

La Vie de l'histoire est à l'histoire de la Vie ce que le "bios" est à la biologie, et la "psyché" à la psychologie⁶⁶³). "Le but de notre recherche est de découvrir les relations entre les décisions de la pensée et le cours de la destinée⁶⁶⁴)." "L'Esprit des temps n'est saisissable que grâce à la mort des temps⁶⁶⁵)." Par ce procédé le mythe de l'histoire (étant un mirage de la Vie), figé dans le monde des formes, se voit comprimé dans une ordination artificielle, posée par la volonté utilitariste.

Nous assistons alors, dans le cadre de l'histoire mécanique même, à une déconcrétisation de deuxième degré. C'est là la fonction métaphysique de la sociologie. L'individu vivant n'est pour la sociologie autre chose qu'un atome inconnu et sans importance, puisqu'il ne se rencontre jamais

résulte ; et en est d'ailleurs un autre aspect . . . Vitesses, abus sensoriels . . . Lumières excessives. Besoin de l'incohérence. Mobilité. Goût de plus en plus grand. Automatisme de plus en plus "avancé", qui se marque en politique, en art, — et dans les mœurs. — Et vous sentez en vous cette intoxication ? — . . . — Plus que je suis fatigué, plus que je veux en faire. Ceci est caractéristique. Ici commence l'anormal."

⁶⁶²) P. MOUI : *L'idée du progrès dans la philosophie de Renouvier*, Paris 1927, p. 23 : "Lui (PASCAL) qui a dit le premier que l'humanité dans toute la série du temps peut être considérée comme un seul homme, qui vit continuellement et qui apprend toujours . . .

⁶⁶³) LESSING : *Geschichte*, p. 115/116.

⁶⁶⁴) KLAGES : *G. a. W. d. S.*, I, p. 271/72.

⁶⁶⁵) *Ibid.* p. 273.

comme facteur isolé, mais toujours sous les influences d'un milieu ambiant. Ses lois se réduisent à une mécanique de forces sociales ; leur attraction et leur répulsion mutuelles s'expriment dans des chiffres infaillibles, "indications" d'un Esprit apersonnel, régulateur logique des relations entre individus vivants. Le monde artificiel de la réalité consciente ne peut trouver sa dernière expression de spiritualisation que dans l'État, institution spirituelle basée sur une sorte de "contract social".

Grâce aux efforts combinés et communs de tous les individus doués d'une intelligence suffisante pour dominer la matière moyennant un travail collectif pour le profit de la civilisation humaine, la science volitive (*Willenschaft-Wissenschaft*) prend son essor. "Le but du processus appelé par nous "la ruine de la terre par l'Esprit" est la réalité idéale, c'est-à-dire déconcrétisée. Autrement dit : la réalisation définitive de la pénétration de la sphère vitale par la sphère idéale ⁶⁶⁶)." "Le sommet, le *summum bonum* de toutes les formes est la société éclairée, constituant la renaissance et la reproduction réussis de toutes les formes. Elle est la couronne de toute logique et éthique. Elle n'est plus vie organique, mais artifice ⁶⁶⁷)." "Tout savant conséquent conclut : Si l'histoire de l'espèce humaine doit avoir un sens et un but (*Ethos* et *Telos*), ce sens et ce but ne peuvent être autre chose que l'achèvement des idéaux réalisés dans la Vie, correspondant pratiquement aux théories logiques de l'Esprit. Comme ce dernier, le "travail à la réalisation des idéaux" est enfanté par la peine, est mis en jeu pour la compensation de la peine et pour l'anéantissement de la Vie — qui d'ailleurs correspond à l'apogée de la civilisation — et — au point de vue de la nature extra-humaine — à la fin de cet intermède destructeur qu'est l'homme ⁶⁶⁸)."

L'éthique même établit la dictature de la raison. La dépersonnalisation des différents membres, qui constituent la société, est une conséquence inévitable de la mécanisation de l'état ⁶⁶⁹). Cherchons donc à comprendre la signification métaphysique de la situation européenne.

La liberté de l'individu se borne à se résigner, à se contenter de l'espace social qu'il remplit. Le nivellement des conditions à un niveau quelconque exige que nous renoncions à notre pensée volitive en faveur des opinions publiques courantes et impersonnelles, c'est-à-dire de la "volonté" de la majorité. Cette volonté étant forcément une convention de plusieurs volontés, c'est-à-dire un compromis, exige au fond le sacrifice de toute individualité.

Le problème qui s'impose est celui-ci : "la rationalisation croissante et le pan-logisme final de l'économie humaine doivent-ils remplacer, par compensation, les sentiments, les passions et les tendances chaotiques — ou bien, en opposition avec la psychologie moderne, l'existence assurée et garantie par des régulations morales et politiques (se chargeant, pour ainsi dire, du travail des pouvoirs psychiques) pourrait-elle aboutir à un fractionnement et un relâchement de l'âme? Ainsi toute impudicité (*Unzucht*) résulterait d'une discipline imposée (*Zucht*), tout vice serait la conséquence nécessaire de la moralité ⁶⁷⁰)."

⁶⁶⁶) LESSING : *E. u. A.*, p. 305.

⁶⁶⁷) *Ibid.* p. 304.

⁶⁶⁸) *Ibid.* p. 306/307.

⁶⁶⁹) Ferdinand TÖNNIES : *Gesellschaft und Gemeinschaft*, Berlin 1912, p. 5 : "Il faut donc comprendre sous l'affinité un organisme vivant — et sous société un agrégat et un artifice mécanique."

⁶⁷⁰) LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 315.

Si nous considérons la civilisation comme une grande maison de correction (et il ne faut pas sousestimer sa sûreté relative), nous pouvons observer chez l'humanité les mêmes symptômes d'irritation affolée que chez les animaux emprisonnés. "Allez dans vos jardins zoologiques, où les enfants reçoivent leurs premières impressions de la nature. Plongez-vous une seule fois dans les yeux éteints pour toujours d'un vautour ou d'un aigle immobile aux ailes coupées. . . . Plongez-vous dans les yeux déments d'un carnassier impuissant dans sa cage, tournant éternellement en cercle. Croyez moi : toute Vie doit s'hébéter ou se troubler après quelques années dans une cage sans issue ⁶⁷¹)." "L'homme de nos jours, surtout dans les grandes villes, n'offre-t-il pas les symptômes d'une folie raisonnante? Nos villes adorées ne ressemblent-elles pas aux asiles d'aliénés, aux ruches et fourmilières? Nous voilà enfermés dans ces prisons, loin de la terre et des mystères chthoniques, cloîtrés dans nos travaux et nos intentions pratiques, entourés d'oeuvres mortes, tout en nous croyant les êtres les plus raisonnables, les seuls doués d'intelligence, sacrifiant notre vie pour "gagner notre vie" dans un acharnement insensé, et tout cela pour jouir d'amusement et de sensations journalières. Afin de produire encore un certain effet sur cette humanité active et instruite, aliénée à la nature par ses propres artifices, il faut qu'une chose, qu'un événement porte les traits de la démence . . . L'humanité est devenue une espèce de singes féroces graduellement dénaturée par sa folie de grandeur concernant tout ce qui touche l'Esprit, — espèce qui une fois rejetée dans l'élément vital n'aurait plus aucune chance de survivre ⁶⁷²."

Cette pensée est la dernière forme d'un anti-progressisme. C'est la soumission du savant à l'obligation éthique et pratique de participer à cette folie générale. Il n'y a plus de retour à la nature. Ainsi, si on veut exister (est c'est bien la question qui importe le plus), il faut accepter et poursuivre ce chemin qui nous mène au néant.

VII. La délivrance de l'Esprit par l'Esprit

Libre à chacun de se représenter cette fin. Elle peut être la consommation successive de forces créatrices (SPENGLER), le nivellement de la grandeur (NIETZSCHE), la négation de la volonté de la vie par la notion de sa non-valeur (SCHOPENHAUER), le suicide de l'humanité raisonnable (Ed. v. HARTMANN) ⁶⁷³ ou l'anéantissement direct de la Vie psychique ou animale et végétale par le principe métaphysique de l'Esprit (KLAGES).

D'après LESSING c'est la rentrée de la réalité de la conscience dans le cercle cosmique de la totalité absolue. L'homme sur la terre doit trouver sa fin soit par sa folie progressive soit par l'étouffement sous l'amas de ses oeuvres.

Figurons-nous les deux possibilités de l'attitude psychique. L'Esprit est reconnu comme adversaire de l'âme, le règne de l'Esprit devient insoutenable pour l'âme troublée dans sa fonction, en raison des interventions néfastes de l'Esprit. D'autre part, la présence de l'âme, en tant que pré-

⁶⁷¹) LESSING : *E. u. A.*, p. 106.

⁶⁷²) LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 317/318.

⁶⁷³) E. v. HARTMANN : *Philosophie des Unberussten*, 6^e éd., Berlin 1874, p. 770/771.

supposition pour l'acte de compréhension, reste un élément pour ainsi dire chaotique dans le système érigé et contrôlé par l'Esprit. L'incommensurabilité des deux pouvoirs ne s'harmonise jamais (sauf peut-être dans le cas mystérieux du génie), puisque les actes volitifs s'effectuent aux dépens de l'âme.

La fin de cette lutte se devine dès le début. L'âme ne sachant pas se défendre en raison de sa tendance à la souffrance et à la passion (*Leiden, Erleiden*) sera consumée ou dépensée par l'Esprit. L'Esprit veut exercer un contrôle sur l'Âme. Il y dans cette pensée une absurdité en ce sens que l'âme représente d'une part le désordre absolu pour l'Esprit, mais de l'autre part elle n'a pas besoin de lui pour pouvoir vivre, — preuve de son autonomie suffisante. Ainsi la tutelle de l'Esprit sur l'âme aboutit à la mise au rebut de la fonction de l'âme, dont la résistance contre les concepts figés de l'Esprit n'est pas tolérable au point de vue de la rationalisation définitive.

La conséquence visible est une diminution graduelle des états vécus en faveur des actes spirituels. Le rêve s'enfuit, le monde perd ses couleurs, devient grave et uniforme. C'est l'opinion de KLAGES. LESSING qualifie cet état de "dégrisement" (*Vernüchterung, Entlaugung*), et Aldous HUXLEY ⁶⁷⁴⁾ nous a fait cadeau d'un tableau cruel d'un monde utopique, d'une civilisation achevée, où la poésie, la musique, l'individualité, l'amour, toutes les ivresses de l'âme sont brutalement effacées, où les enfants seront couvés artificiellement, où il n'y a plus de contrastes sociaux, de sentiment, de conflits. Tout est aplani, nivelé, garanti d'une facilité qui ne pose aucun problème. Plus de maladies, plus de chagrins d'amour, plus d'imagination nuisible. Cet état — esthétiquement regrettable (de même que l'on regrette les bons vieux temps sans connaître leur réalité quotidienne) est l'accomplissement triomphal de l'Esprit. A la fin des fins l'Âme est anéantie, elle disparaît supprimée comme un poison dangereux au développement de la société.

L'autre possibilité — la rébellion de l'Âme contre l'Esprit — précédant peut-être la dictature définitive de l'Esprit, produit un désarroi de l'âme. Du point de vue psychologique : La rébellion contre l'Esprit fait contrepoids à sa victoire ⁶⁷⁵⁾, et inversement l'apparition de l'Esprit est une conséquence de la Vie troublée. Mais quoique la peine originelle soit diminuée par l'action de la conscience volitive, le monde des outils croît jusqu'à la folie ou à la mort de l'Âme.

Voilà le cercle éternel, déjà vu par SCHOPENHAUER ⁶⁷⁶⁾ dans sa théorie de la souffrance : la peine ayant atteint son but désiré devient ennui — et, par là de nouveau, peine. Le monde de notre conscience créé pour diminuer la souffrance cause de nouveau de la souffrance. Le symbole de cette évolution fatale est la machine, construite pour soulager les besoins elle devient l'instigatrice de nouveaux besoins innombrables, impossibles à assouvir. Pour détruire son règne, il faudrait changer les conditions actuelles qui favorisent la technique. Mais ces conditions sont beaucoup plus puissantes que nos tendances libératrices. Nous ne pourrions plus vivre un jour, face à face avec la "nature", dépourvus des armes, grâce auxquelles nous nous sommes rendus maîtres de la terre.

⁶⁷⁴⁾ A. HUXLEY : *Brave new world*, Hamburg (Albatros) 1934.

⁶⁷⁵⁾ LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 314.

⁶⁷⁶⁾ SCHOPENHAUER : *Welt als Wille und Vorstellung*, op. cit., première partie, livre IV, § 56.

Même si nous comprenons notre sort, si nous prévoyons notre chemin vers l'abîme sans issue et sans retour, il est trop tard pour prendre des mesures. L'économie, l'État, les machines, les institutions, — tout marche déjà automatiquement — en avant. Si nous croyons encore agir par libre arbitre ou inventer quelque chose d'une nouveauté surprenante, en réalité nous sommes poussés par des forces du règne de l'Esprit, par les spectres exsangues de l'offre et de la demande.

Mais en même temps les concepts scientifiques, devenus autonomes, servent de freins et nous protègent contre la rechute dans le chaos. C'est le lien qui nous tient, la base qui nous porte et sans les normes qui règlent automatiquement le libre arbitre et la jalousie des individus, il n'y aurait plus d'ordre, plus de vie humaine. Ayant reconnu cet état de choses, il faut dire "oui" à l'Esprit, il faut ou lui obéir ou se suicider. La première solution est celle de l'éthique, la seconde celle de l'esthétique. Ou nous nous décidons à nous isoler, c'est-à-dire à périr — ou nous nous décidons d'aider à la réalisation de l'empire de la justice et de l'ordre.

Ces deux cas extrêmes ne sont que deux aspects d'un processus unique, de celui qui est à la base de l'histoire de la spiritualisation de monde. De même que l'ordre spirituel croît par une association des intelligences, de même s'accroît la dissociation de la société dans des individus isolés et atomiques⁶⁷⁷). Ou autrement dit : la société est le résultat d'une haine nivelée par l'envie générale⁶⁷⁸), et assurée par l'équilibre des forces s'opposant l'une à l'autre.

Ainsi la croissance de l'irritation des âmes (résultat de la spiritualisation) exige comme contre-poids une augmentation des barrières logico-mécaniques — obstacles pour l'âme, causes d'une dissolution nouvelle et réciproquement d'un raffermissement de l'association. A la fin des fins, ce processus se terminera ou par un épuisement ultime de l'âme, dû à la suprématie de l'Esprit, ou par une révolte de l'âme contre l'Esprit aboutissant au chaos. La première possibilité est à prévoir, la seconde dépend de plusieurs conditions encore incertaines.

S'il y a choix entre les deux issues, il n'y a que la première qui soit souhaitable du point de vue de l'éthique et de la science, puisque celles-ci aspirent à la survivance, c'est-à-dire à la conservation de l'humanité. La dernière s'oppose à toutes les valeurs jusqu'ici courantes, et un changement radical de nos valeurs signifierait le renoncement à la protection de l'humanité par la science, car la destruction des machines anéantirait du même coup l'homme occidental.

L'affirmation de l'Esprit est donc l'"*amor fati*" de NIETZSCHE, la fière acceptation de notre déclin. Il y a toujours deux points de vue possibles correspondant à la polarité qu'est notre existence. "C'est en logicien seulement que j'appelle un homme "intelligent" ou "stupide" ou en moraliste je le considère comme "hardi" ou "lâche". L'âme vivante fleurit au delà de toutes les contradictions et les joint simplement l'un à l'autre. Il est aussi juste de bénir ces qualités que de les maudire. L'un dit : "*What ever is, is right*", l'autre : "*What ever is, is wrong*". Tous les deux ont raison. "Comment regarder une figure humaine sans l'aimer ?" — s'écria SCHLEIERMACHER. "Comment voir un visage d'homme dans ressentir du dégoût ?" — s'écria SCHOPENHAUER. Et l'un est aussi vrai que l'autre⁶⁷⁹)."

⁶⁷⁷) LESSING : *E. u. A.*, p. 331.

⁶⁷⁸) *Ibid.* p. 330.

⁶⁷⁹) LESSING : *E. u. A.*, p. 339/340.

La réponse donnée du point de vue de la Vie est négative, il n'y a aucun sens à découvrir, nous ne connaissons ni ses provenances ni ses buts. Nous sommes un rien destiné à se noyer dans le néant. Aucun sens n'existe en dehors du sens arbitraire que nous prêtons, par nous-mêmes, à l'évolution éternelle, c'est-à-dire au courant inconcevable ; tout perd sa valeur et devient indifférent. C'est notre affaire personnelle de nous adapter à la totalité de l'Être. Nous pouvons en jouir comme EPICURE ou comme NIETZSCHE, nous pouvons la dédaigner comme BOUDDHA ou SCHOPENHAUER ⁶⁸⁰). La Vie passe et nos problèmes, nos opinions se défont avec elle pour ne jamais revenir au même point.

Il y a deux espèces de l'immortalité, l'une vitale et l'autre spirituelle. On peut dire que la Vie est la souffrance éternelle — et qu'il n'y a pas de paix en dehors de l'Esprit. Mais on peut dire aussi que l'Esprit est l'achèvement et la mort de la Vie, et qu'il n'y a pas d'ivresse en dehors de la Vie. La science n'a plus rien à faire avec des appréciations de cet ordre. Et il est insoutenable de rendre absolue une de ces grandeurs métaphysiques aux dépens de l'autre.

Quant à notre attitude personnelle, il y a deux réponses. "Si nous soutenons, qu'une considération *sub specie aeternitatis* est d'un autre genre qu'une confession *sub specie humanitatis*, ce n'est nullement une contradiction ⁶⁸¹)." "Nous devons forcément changer nos attitudes selon qu'elles touchent notre existence active et sociale ou notre position en dehors du cercle humain ⁶⁸²)."

La théorie de LESSING aboutit donc à un simple compromis. Il faut partager les devoirs de l'humanité, dans laquelle nous vivons (existons) et coopérer à la délivrance de la souffrance, puisque nous n'avons aucun moyen d'empêcher la victoire de l'Esprit sur la Vie sans retomber dans le chaos. Mais de l'autre côté nous avons encore le droit de condamner l'Esprit comme meurtrier des images et comme destructeur du charme des rêves perdu. C'est bien la même différence, qu'envisage SPENGLER, entre la conception du monde par un homme d'action ou par un penseur.

Ainsi la théorie du prophète d'un déclin de la terre par l'Esprit finitelle dans un socialisme progressiste. "Et ainsi après tous les enchantements, toutes les horreurs et merveilles, le magicien Faust se transforme-t-il prosaïquement en ingénieur des digues ; sa dernière pensée est de gagner à l'océan des jardins de roses, de champs ensemencés et des terrains de construction pour l'activité humaine. Et cette modération résignée — si humble et si restreinte qu'elle paraisse — est forcée, si nous voulons continuer notre existence d'homme ⁶⁸³)."

Ayant compris que la vérité est la mort de la Vie et notre volonté de vérité la ruine de la terre, il faut voiler cette connaissance par des illusions plus ou moins salutaires. Il reste encore l'espoir de voir notre travail de guérison même servir à faire disparaître la souffrance. Cet espoir exige une acception du rôle de l'Esprit, un renoncement à l'Âme en faveur de l'ordre spirituel. Car l'Esprit ne souffre pas — et si nous avons réussi à étrangler l'Âme jusqu'au bout, nous aurons aussi enlevé la souffrance et avec elle l'enthousiasme.

⁶⁸⁰) LESSING : *E. u. A.*, p. 340/341.

⁶⁸¹) *Ibid.* p. 343.

⁶⁸²) *Ibid.* p. 343.

⁶⁸³) LESSING : *E. u. A.*, p. 344.

Mais fidèles à la conviction que la conscience est un produit de la peine, l'homme est contraint de croire que la cessation de la souffrance sera accompagnée par l'extinction de la conscience, c'est-à-dire le but final d'un progrès possible (vers l'Esprit) ne pourra être autre chose qu'une nouvelle désagrégation sociale de l'humanité.

L'idée d'un progrès absolu est donc réfutée par le concept de la peine. L'Esprit auxiliaire va progresser aussi loin que nous en aurons besoin pour tranquilliser nos troubles. Ayant atteint ce dernier but, vers lequel le progrès marche, la stagnation de l'évolution révélera la tendance immanente à l'Esprit à se rendre superflu lui-même.

Le but de tout progrès possible est donc son arrêt final et la rentrée de notre existence dans le pré-conscient. L'évolution phénoménale de l'Esprit — quelle qu'elle soit — correspond exactement à notre existence limitée (consciente) entre deux néants (*Übersinnliches und Sinnloses*).

La connaissance est le produit de nos actes, notre réalité est notre oeuvre. La contradiction la plus profonde de notre existence entre l'Esprit et la Vie se soustrait à la décision personnelle. Nous avons déjà opté en tant que philosophes, — peut-être contre notre gré. Nous sommes éveillés, sortis de l'unité du pré-conscient pour toujours. Nous reconnaissons les validités de la logique et les normes de l'éthique. Nous pouvons regretter les paradis perdus, mais il nous faut faire de notre mieux pour vivre dans le présent, même si nous y périssons. Ainsi finit la philosophie de LESSING, comme celle de SCHOPENHAUER par une éthique. C'est le fier "quand-même" de celui, qui étant convaincu de l'absurdité de l'existence *sub specie aeternitatis* se laisse guider par la sagesse suprême de la vertu créatrice :

*"Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann,
Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann.
Willst du dich deines Wertes freuen,
So musst der Welt du Wert verleihen."*

(GOETHE)

Chapitre X

L'ANGOISSE DE LA VIE ET LA PHILOSOPHIE

L'anti-progressisme est contradictoire comme thèse philosophique. Dans ses différentes formes il nie également la valeur de la pensée, grâce à laquelle il fut posé. Chez KLAGES il finit par une résignation complète. L'Esprit est l'adversaire de la Vie, — il va ruiner nos meilleures qualités. Mais ce cri de douleur n'a aucun effet — et la fatalité va s'accomplir. Chez SPENGLER il se termine par la prévision de notre mort et de celle de nos oeuvres. Notre attitude est indifférente, le phénomène primaire se fait ou se défait sans notre approbation. Chez NIETZSCHE l'antiprogressisme de sa conception du monde arrive à une affirmation fière de la destinée inévitable, c'est-à-dire à un progressisme, nécessité par notre prudence d'aimer au moins la Vie, si nous sommes forcés de vivre. Chez LESSING l'anti-progressisme est valable *sub specie aeternitatis*, mais, *sub specie humanitatis*, le progressisme reste la seule idéologie possible, si nous voulons sauvegarder l'existence. Nous avons donc une réponse double.

I. Les contradictions de l'évolutionisme

La Vie est une valeur essentielle pour l'antirationalisme moderne. Ce point une fois établi, — l'Esprit devient par son hostilité à la Vie une valeur négative. La Vie ne connaît pas de progressions — ou au moins notre savoir limité est incapable d'y constater une progression ou une régression.

Une évolution, dirigée vers un but voulu, exige, pour être jugée, un acte de l'Esprit. "Arriver" simplement ou arriver "nécessairement" est toujours la même chose du point de vue de l'Esprit ⁶⁸⁴).

Ainsi toute évolution imaginable suit pour nous une trajectoire déterminée par des lois, — conception sans laquelle il n'y a pas de science possible. Cette hypothèse est primordiale et essentielle pour toute pensée scientifique et par là pour la volonté de puissance, mais en dehors de notre conscience le monde en soi ne présente ni ce système téléologique ni cette harmonie ; ses lois sont, d'après KANT, les résultats de notre raison. Ainsi l'auto-appréciation de l'Esprit, c'est-à-dire l'évolutionisme hégélien ou darwinien, est la conséquence d'un tableau du monde construit et ensuite interprété par ce même Esprit, dont l'évolution ne se présente jamais comme une donnée immédiate pour la conscience qui la juge.

Nous ignorons donc quel est le sens des évolutions ontales, cependant, pour fonder une doctrine progressiste ou anti-progressiste, il faut quand-même trouver un sens et une valeur ⁶⁸⁵). Le fait que ce sens et cette valeur sont nos propres constructions, nous indique le caractère purement métaphysique de pareilles énonciations. La dépréciation de l'Esprit est de source purement sentimentale. La philosophie exclut une dépréciation raisonnée de l'Esprit, qui est un cercle vicieux, puisque le pouvoir qui distingue entre les valeurs ne peut pas être une non-valeur en lui-même.

Toute interprétation de notre existence doit donc surmonter cette restriction eidétique par une ontologie métaphysique des attitudes mentales (*weltanschauliche Seinslehre*). Cette ontologie n'est plus de la science. Ses appréciations ne s'orientent plus sur la justesse ou sur la fausseté d'un jugement. Elles s'appuient toujours sur une croyance pseudo-philosophique en la chose en soi, croyance enracinée dans la religion. C'est au fond le problème de la possibilité d'une ontologie métaphysique dans les limites de la raison. Ainsi la crédulité dans l'évidence de la causalité historique appartient à cette région critiquée par KANT et LESSING.

Les sciences naturelles ont abandonné cette interprétation dogmatique depuis longtemps, et acceptent notre incapacité intellectuelle d'aller plus loin dans les secrets de la nature que jusqu'à la limite de l'observation ou du calcul. La pensée par nombres, ce que nous appelons la "mécanique", dans le sens le plus large du mot, interdit toute déduction sur

⁶⁸⁴) NIETZSCHE : *WW.*, KRÖNER, II, *op. cit.* p. 454 ; *Wille zur Macht*, III/II, 1, § 301 : "*Geschehen und Notwendig-Geschehen ist eine Tautologie.*"

⁶⁸⁵) Sur "sens" : Let mot "sens" dans la complexité de son entendement (*Sinn, Bedeutung, Richtung, Seite*) indique mieux en français qu'en allemand ce que nous voulons dire, en affirmant que nous ne pouvons pas comprendre la réalité en dehors d'une représentation mécanique. (LESSING : *Geschichte*, p. 53.) Notre entendement pur et notre activité volitive fondent ensemble la science. Ainsi, tout "sens" veut dire : et signification logique et direction mécanique.

LALANDE : *Vocabulaire, op. cit.*, tome II, p. 753/754, "sens" 2 et 3.

la qualité (toujours métaphysique) des objets envisagés. C'est pourquoi la biologie en tant que science est toujours mécanique⁶⁸⁶).

Mais une mécanique pure de l'histoire se heurte à des difficultés élémentaires : les traits individuels de l'histoire ne sont jamais explicables par les lois du grand nombre. Nous pouvons bien établir un enchaînement de dates historiques, que nous avons enregistrées par sélection, mais le problème de leur simultanéité ou non-simultanéité fait échouer tout effort pour établir les véritables causes. Le processus de la spiritualisation de l'humanité p. ex. : pré-suppose virtuellement comme phénomène primaire l'Esprit, c'est-à-dire notre prophétie rétrospective retourne toujours au point de départ⁶⁸⁷).

Si le mysticisme hégélien réclame l'histoire réelle pour appuyer ensuite sa nécessité sur l'Esprit universel, l'Esprit qui sort l'histoire de lui-même n'est plus historique ou bien l'histoire n'est pas réelle. Car ce que nous comprenons de ce processus n'est pas le processus lui-même — et même s'il existait en dehors de notre conscience, nos affirmations sur lui ne seront jamais la même chose que le processus lui-même. La critique de l'histoire, c'est-à-dire sa gnoséologie, ne peut pas tolérer une "phénoménologie de l'Esprit" quelle qu'elle soit.

Les thèses de l'empirisme et du sensualisme sont également des constructions de cet Esprit ; chez eux le point d'appui ou d'infraction s'oriente sur la sensation ou l'impression de l'image, c'est-à-dire ici sur quelque chose de réel dans le temps (dans le courant). Mais le temps conscient n'existe qu'en coïncidence avec l'acte de la mesure par l'Esprit. Même si la logique de notre science naturelle nous forçait d'accepter une relation causale entre la "chose" et la "conscience" et non inversement, cette "chose" et cette "conscience" n'existent nulle part en dehors de l'Esprit ou plutôt uniquement grâce à l'Esprit. Ainsi l'antériorité ou la postériorité de ce processus n'existent que par un acte d'ordre temporel, dont l'agent est l'Esprit.

L'Esprit constituant la condition primordiale de l'objectivation et ne pouvant jamais devenir objectif, n'est pas saisissable "en soi". Seulement si l'on se contente de simples descriptions de ces règles qui indiquent a priori les principes et les essences de l'Esprit (la logique pure), on peut éviter le danger d'une métaphysique de l'Esprit. Vu par cette science de significations pures (phénoménologie) l'auto-mouvement de l'Esprit (dans les systèmes hégéliens) n'est autre chose que la sociologie des intelligences, c'est-à-dire science anthropologique et historique. L'humanité considérée comme un seul organisme cohérent demande le développement temporel de l'Esprit extra-temporel, c'est-à-dire sa manifestation dans des cerveaux humains pendant un temps défini. Aussi cette interprétation est-elle assez problématique.

⁶⁸⁶) A. REY : *La philosophie moderne*, (Flammarion,) Paris 1921, p. 202 (citation de BERGSON : *Évolution créatrice*, p. 102) /203 : "Maintenant, je reconnais que la science positive peut et doit procéder comme si l'organisation était un travail du même genre (c'est-à-dire mécanique). À cette condition seulement elle aura prise sur les corps organisés. Son objet n'est pas, en effet, de nous révéler le fond des choses, mais de nous fournir le meilleur moyen d'agir sur elles."

⁶⁸⁷) NIETZSCHE : *Volonté de puissance*, op. cit., tome II, § 266, p. 16 : "Ce qui devient conscient se trouve dans des rapports de causalité qui nous sont entièrement cachés. La succession de pensées, de sentiments, d'idées dans la conscience ne laisse pas entendre que cette suite est une suite causale : Mais il en est ainsi en apparence, et au plus haut degré . . ."

Si nous nous représentons l'évolution de l'Esprit à l'aide de données consacrées par l'histoire, comme le font LESSING et KLAGES, ces données manquent d'autorité (la critique de l'histoire établie). L'antithèse est insoluble, car le sens que nous croyons découvrir n'est autre chose que le résultat de notre interprétation.

LESSING lui-même aperçoit assez bien ce paradoxe. Il l'a formulé comme suit :

1^o On peut dire d'un côté : L'Esprit dans l'homme pense l'histoire.
On peut dire de l'autre côté : L'Esprit de l'homme est aussi l'histoire.

2^o On peut affirmer d'un côté : La nature et son ordre sont des représentations.

On peut affirmer de l'autre côté : La représentation de la nature et de son ordre appartiennent à la nature.

3^o On peut démontrer d'un côté : La valeur, la logique, et l'éthique tuent la Vie (Car leur accomplissement serait précisément l'incapacité de survivre).

Mais on peut démontrer de l'autre côté : Le dernier but, la valeur accomplie, le nirvana atteint est toujours un fait de la Vie ⁶⁸⁸).

“Lequel de ces deux aspects est le bon ? Évidemment tous les deux !

Car de la façon que la question est posée, elle est toujours un faux problème, à double face. C'est pourquoi elle semble insoluble. Toute réalité de la conscience humaine est toujours et éternellement limitée par les deux pôles : Vie et Esprit ⁶⁸⁹).

Il n'y a donc ni une histoire de la Vie ni une histoire de l'Esprit, car notre histoire est la réalisation de l'un aux dépens de l'autre, et en dehors de notre histoire tous les deux ne sont plus saisissables dans une évolution réelle. Notre évaluation du progrès se fonde pareillement sur un cercle vicieux du même ordre. La compréhension rationnelle de la valeur à réaliser peut être le résultat d'une influence “historique” (influence réelle de la société), elle dépend de la situation sociale, et celle-ci est estimée d'après certaines appréciations de la valeur (idéal). La compréhension rationnelle de la valeur d'elle-même à réaliser est une valeur pour la société. Cette valeur dépasse la première par sa réalisation de la valeur précédente. Le devenir conscient de la valeur du devenir conscient est un progrès. Ce progrès est donc le résultat d'une influence historique, qui est de son côté le résultat de certaines appréciations de la valeur.

Le problème de l'histoire de l'histoire rappelle ainsi la pétition de principe de la théorie de la connaissance : Qui garde le gardien ? Si nous voulons croire à l'histoire, nous devons avoir confiance en une ontologie, et c'est cette confiance qui détermine la science de l'histoire. Notre critique de l'ontologie va donc aussi loin que va notre technique d'expérimentation. La correction de notre savoir peut progresser, mais nous ne pouvons pas nous détacher de cette réalité qui existe encore toujours en dehors de notre conscience comme objet transcendant.

Et cette réalité présuppose notre foi dans son existence véritable ou possible. Si notre réalité réelle (*Wirklichkeit des Erlebnisses*) glisse, si notre réalité effective (*Bewusstseinswirklichkeit*) est l'unité fictive de forces infinitésimales en mouvement calculable, et si notre réalité idéale (*Wirklichkeit der Wahrheit*) est immuable et extra-temporelle, nous ne pouvons attribuer une „existence” qu'à la réalité effective, qui n'est ni vraie ni

⁶⁸⁸) LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 174.

⁶⁸⁹) *Ibid.* p. 176.

réelle. Ou pour exprimer l'inexprimable : L'existence est la réalité fuyante pétrifiée par l'Esprit extra-temporel. Elle est la durée limitée d'un changement consolidé, de même que le Moi conscient, en face d'elle, est fixé.

Du point de vue de l'Esprit, la réalité fluctuante de l'"*Erleben*" n'est pas la pré-supposition logique du fonctionnement de l'Esprit, parce qu'elle n'offre aucun point d'appui pour lui. Au contraire pour expliquer la possibilité d'un courant, dans lequel le monde se révèle à nous, l'Esprit doit soutenir l'incapacité de notre "*Erleben*" de posséder l'Être comme une chose en soi. Les "*Erlebnisse*" deviennent donc, vus par l'Esprit : événements d'une conscience, causés par des objets stables et existants, c'est-à-dire par l'Être transcendant du monde pour la conscience. Mais cet "Être" pré-suppose l'acte de l'Esprit, et celui-ci de son côté présuppose la réalité des "*Erlebnisse*" qui sont loins de toute provenance ontale, (puisque la causalité n'y vaut plus rien). Ils sont purement phénoménaux, leur nouménalité (c'est-à-dire leur communauté, quelle qu'elle soit, avec le monde de la conscience) est l'oeuvre de l'Esprit.

Mais pour les assujettir à la science explicative, il faut bien les fonder sur une ontologie artificielle, qui proclame comme donnée première ce qui est en réalité résultat ultime d'une théorie logique, procédé que Theodor LESSING appelle : le "truc ontal" ⁶⁹⁰).

Il n'est pas prouvé que cette "nature", dans laquelle l'histoire doit se faire, "existe" réellement. Nous sommes contraints toutefois d'accepter aussi, avec l'histoire acceptée, un monde existant. Mais tout cela est une hypothèse. Notre façon d'écrire l'histoire ressemble donc à l'argument ontologique. Par une déduction de notre idée nous arrivons à l'existence — ou mieux par notre conscience temporelle à la temporalité équivalente de la réalité elle-même.

L'infraction de l'Esprit ou le percement de l'abcès : conscience ⁶⁹¹) signifie justement ce moment décisif de "devenir conscient", — moment qui a engendré entre autres l'histoire. Mais cette histoire de la conscience ou de l'Esprit n'est pas pour la conscience ou pour l'Esprit une donnée immédiate. La description du processus historique dans l'Être est un sujet appartenant à l'ontologie. Ou bien cet "Être" n'est autre chose que le reflet de notre conscience — ou notre conscience est le reflet de cet "Être". Mais il est évident qu'il n'y a pas une antériorité saisissable ni une causalité définie entre l'Être et la conscience, ni entre le monde et le Moi — polarité d'ordre gnoséologique correspondant à la relation gnoséologique : sujet-objet. Il est au fond impossible de prouver, si cette conscience fait l'histoire — ou bien si cette histoire fait la conscience. Il faut supposer que l'histoire, comme elle se révèle à nous, consiste aussi bien dans des visées de notre conscience vers un Être, que dans des manifestations de cet Être pour notre conscience.

Ainsi en considérant l'histoire dans son essence, nous sommes forcés de penser que ce monde transcendant et son évolution temporelle existent et précèdent l'acte conscient de leur ordination. Mais cet Être n'est pas saisissable en soi, étant toujours un objet en corrélation avec un sujet. Il est imaginé comme indépendant d'un sujet, qui le crée, l'accepte ou le vise, mais cette autonomie est fictive, comme l'est le monde dans lequel elle veut se maintenir.

⁶⁹⁰) LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 15.

⁶⁹¹) *Ibid.* p. 116, *E. u. A.*, p. IV.

La position de l'évolution dépend de notre conscience — et elle n'est jamais présente au cours de l'état vécu. De même qu'il n'y a pas de conscience sans qu'y soit jointe la représentation de l'existence d'un monde, de même il n'y a pas d'existence sans une conscience qui l'affirme en la ressentant. Et si nous déduisons — comme LESSING — la conscience de la peine, nous présupposons la pré-existence du monde, contre lequel la conscience s'est heurtée. La théorie de la peine et celle de l'infraction de l'Esprit présupposent donc clandestinement une ontologie pour démontrer ensuite son irréalité (pour la conscience). C'est bien aussi le "truc ontal", sans lequel il n'y a pas de pensée.

L'histoire de la déconcrétisation de notre réalité lie nécessairement les "*Erlebnisse*" à la conscience en démontrant le refoulement des "*Erlebnisse*" devant l'accroissement de la conscience, et elle les traite ainsi comme des données ontales dans un monde transcendant. Mais cette affirmation réfute la thèse de la fuite incessante des "*Erlebnisse*", qui ne "sont" jamais et qui n'"étaient" pas, non plus. Si on veut se rendre compte de cette fugacité, on doit l'établir à l'aide du point stable de la conscience, c'est-à-dire grâce à l'Être présupposé. Cela signifie qu'il n'y a aucune possibilité d'une philosophie de la Vie ou de l'Esprit, qui serait capable de se prouver elle-même — sans aide d'une science de la conscience, qui est de son côté entièrement métaphysique, car elle dépend à la fois de la Vie et de l'Esprit.

La philosophie de la conscience n'est pas non plus une science exacte, puisqu'elle se fonde toujours sur l'expérience acquise (psychologie ou physique), c'est-à-dire en dernier lieu sur le courant des "*Erlebnisse*" et les principes de l'Esprit.

On doit donc distinguer non seulement la conscience de l'Être ontal (qui constitue pour elle un objet transcendant) mais aussi des images (qui forment avec elle une polarité — ou mieux une relation inexplicable). La conscience et l'être, ou le Moi et le monde forment toujours une corrélation. Mais la réalité de l'Âme et la réalité de la conscience se distinguent essentiellement, quoiqu'elles se présentent dans une connexion causale, du moment que l'on veut expliquer l'une par l'autre. La réalité de l'"*Erleben*" (de l'âme) quelle qu'elle soit, ne se fonde jamais sur une ontologie.

L'histoire étant une exposition de la Vie figée et classée dans le temps appartient donc à l'ontologie. La manifestation de l'Esprit dans le monde de la conscience et inversement sa dissolution dans des expressions vitales différentes (c'est-à-dire la réaction de l'âme vivante contre l'Esprit), sont le résultat de notre volonté d'interprétation comme toute histoire. C'est pourquoi la thèse de la naissance de l'Esprit dans la Vie réelle par la peine ou de l'infraction extra-temporelle de l'Esprit dans la temporalité de la Vie à un point précis du temps (conscient, puisque historique), ressemble à l'effort d'un chien qui veut sauter sur son ombre. Car l'histoire ne peut pas commencer par un événement historique ni par un incident non-historique.

II. La métaphysique du progrès

En ce qui concerne l'idée d'un progrès dans une ontologie, elle se fonde entièrement sur des évaluations individuelles. Pour qu'une chose soit en progrès, elle doit être en évolution. Une évolution d'une chose peut être constatée seulement en comparaison avec la cessation de mou-

vement. Le mouvement lui-même est estimé comme une valeur. Pourquoi ?

Nous en connaissons une raison psychologique : la Vie apparaît comme une évolution, la mort comme un arrêt. Nous aimons vivre et, dans notre Vie, développer une activité. Voilà la valeur établie ⁶⁹²).

Cette évaluation pour aussi primitive qu'elle paraisse, est quand-même la seule possible du point de vue de l'hominisme. L'idée d'un arrêt absolu (comme dernier but de la volonté p. ex. : dans le bouddhisme) déprécierait toute notre existence, et notre conception chrétienne du monde. Le succès du darwinisme, évolutionisme, dynamisme et vitalisme résultent de cet élan faustien qui se plaît à marcher vers n'importe quel avenir — pour le seul plaisir de marcher. Personne n'aurait osé contester la valeur de cette marche en avant. Ce qui évolue est ce qui vit, veut et agit, c'est-à-dire progresse. Ce qui s'arrête est ce qui décline et meurt, c'est-à-dire régresse. C'était le fondement de la philosophie évolutionniste européenne, qui l'a emprunté au messianisme.

La chose stable qui se compare avec la chose en mouvement peut être :

- 1^o La matière morte. Toute vie donc est progrès en comparaison avec elle.
- 2^o Les êtres vivants en dehors de l'homme et de ses oeuvres. L'homme lui-même est le point culminant de la Vie.
- 3^o Quelques groupes de l'humanité comparés avec d'autres groupes supérieurs aux premiers soit par la naissance, la puissance, soit par l'intelligence. L'inégalité parmi les hommes comporte un progrès de certains peuples ou certains groupes sur d'autres.
- 4^o Les êtres vivants et aussi l'humanité en entier comparés avec les rares individus géniaux et aristocrates.
- 5^o Le monde en entier (la matière et la Vie) vis-à-vis de l'Esprit qui se manifeste en nous dans le Cogito. L'Esprit est le progrès du monde en torpeur, qui doit devenir de plus en plus pur et clair jusqu'à ce qu'il se délivre par nous et même de nous.

Cette échelle de valeurs montre que la vitesse du mouvement s'accroît en correspondance directe avec la diminution de la substance mûe. L'accélération devient de plus en plus rapide au fur et à mesure que la masse mûe décroît.

Le progrès absolu serait la suspension de la gravitation, c'est-à-dire de la réalité. L'Esprit est considéré comme la vitesse même ⁶⁹³). "On peut partir de la supposition que l'ensemble de la mécanique n'est qu'un reflèt du cosmos vivant dans la conscience de l'homme, et que l'homme construit une seconde fois sous la forme d'artifices et de machines le monde des formes organiques (*Gestalten*) vivant dans le silence éternel (*Brâhma-vidya*). C'est à juste titre que l'idée se retrouve à travers les siècles, que l'assujettissement de la nature à l'homme n'est autre chose qu'une incarnation hoministe (*Menschwerdung*) et une humanisation anthropomorphique (*Vermenschlichung*) grandioses de la terre, devenue instrument calculable (*die technisierte und mechanisch gewordene Erde*),

⁶⁹²) A. LALANDE : *Les illusions évolutionnistes*, op. cit. p. 8 : "Et c'est ainsi que tant de savants et surtout de demi-savants en viennent à considérer comme un grand progrès d'appeler la vie évolution, sans s'apercevoir qu'au degré de vague et de généralité où ils sont obligés de le pousser pour s'en servir alors, ce mot n'est plus qu'un synonyme obscur de celui qu'il remplace et qu'il voudrait expliquer."

⁶⁹³) LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 138/140.

analogue à un organisme humain et à toutes ses parties . . . Et si dans l'évolution de la mécanique de NEWTON à EINSTEIN il y avait deux énigmes scientifiques à résoudre : au début celle de la gravitation et à la fin celle de la lumière pure⁶⁹⁴), c'est-à-dire au commencement celle de la matière immobile (*ruda indigestaque moles*) et au bout celle de la vitesse et du mouvement immatériels et sans poids (*purus actus*) —, il faut conclure que ce développement correspond exactement au processus de la rationalisation de la terre . . .⁶⁹⁵.”

Ce processus symbolique de la dissolution de la gravitation dans l'immatérialité pure, la victoire sur l'espace ontal est comme “progrès” la réalisation d'un rêve ancien de l'humanité occidentale. C'est l'idéal d'un triomphe final sur la matière du monde. L'animal le plus vilain et le plus faible de la terre est devenu le plus puissant grâce à cette haine contre le corps.

C'est, vu d'un autre côté la garantie de la délivrance de l'assujettissement à la “nature”, à la fatalité de la Vie. Mais cette Vie en tant qu'élément préconscient ne peut pas participer à l'évolution de l'Esprit, comme si elle le préparait. Elle est la victime de l'Esprit (c'est-à-dire son matériel) dès le moment où elle se trouve en rapport avec lui.

Cette vie n'est donc pas en progrès, et l'Esprit, absolument atemporel, ne l'est non plus. C'est l'être humain qui appelle ainsi l'augmentation des biens spirituels dans la Vie. Les justifications *post festum* de ce processus ne peuvent avoir aucun caractère objectif, puisqu'elles résultent précisément de cette relation paralogique entre l'Esprit et la Vie.

L'évaluation qui y ressort est une énonciation de foi, comme toute idéologie qui veut persuader⁶⁹⁶). Les désirs de cette idéologie représentant l'autre face (psychologique) de l'histoire devaient être le sujet de l'historiographie, quand l'idée principale de LESSING sera un axiome de la science. D'après cette théorie le progressisme occidental s'expliquera comme la nostalgie humaine de devenir Esprit pur⁶⁹⁷).

La simultanéité absolue de l'Esprit, c'est-à-dire sa vitesse absolue, qui lui permet d'être omni-présent dans nos actes conscients, est le principe même du règne de l'homme sur la Vie. Notre temps conscient est donc la marque que la conscience imprime à la matière à l'aide de l'Esprit extra-temporel — ou autrement dit : la relation que nous établissons entre l'accélération illimitée et le substrat fixe, qui représentent les limites de notre conscience mécanique. L'histoire linéaire (comme un produit de la conscience mécanique) apparaît ainsi comme le processus de l'absolu vers l'immatériel, elle se résout en Dieu, en Esprit omni-présent⁶⁹⁸). C'est l'idée métaphysique du progrès, conçue comme l'affirmation de la déconcrétisation des phénomènes en faveur des noumènes⁶⁹⁹).

694) LESSING : *E. u. A.*, p. 18.

695) LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 141/142.

696) LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 261/265.

697) *Ibid.* p. 140/142.

698) P. MOUI : *L'idée du progrès dans la phil. de Renouvier*, op. cit. p. 16 : “Or, la philosophie du Progrès est une théodicée. On comprend maintenant, pourquoi il faut que le Progrès soit une loi. Consolateur comme la providence, il doit être tout-puissant comme elle. Il est Dieu dans l'histoire.”

699) NIETZSCHE : *Volonté de puissance*, tome II, § 264, p. 13 : “Tout progrès réside dans le progrès vers la conscience ; tout recul réside dans l'inconscience (— le fait de devenir inconscient était regardé comme une déchéance, comme un abandon aux désirs des sens, . . .), — on s'approche de la réalité, de l'“être véritable” par la dialectique, on s'en éloigne par les instincts . . .

III. La peur de l'Esprit

La religion du progrès, comme sacrifice du présent limité en faveur de l'avenir illimité, constitue le palliatif et le complément de l'angoisse et de la peur. C'est une force consolatrice, l'idéal de la volonté de puissance européenne. Mais pourquoi la philosophie allemande veut-elle déprécier l'Esprit et le processus qui nous amène vers lui : le progrès, la réalisation de nos désirs de triomphe sur la destinée ? Il n'y a qu'une seule réponse : La Vie en nous a de la répugnance pour l'Esprit !

“La peur de l'Esprit est la puissance instinctive la plus intense de la Vie. Elle agit sous d'innombrables masques, dont la signification véritable ; l'angoisse humaine, ne fut encore jamais découverte. Elle se cache sous la musique, la mystique, la religion, l'extase, l'ivresse, le vacarme, le sport, les narcotiques, sous le travail et même sous la pensée ⁷⁰⁰⁾.”

Cette peur est la cause psychologique de l'anti-progressisme. La Vie a peur des oeuvres de l'Esprit comme de sa rigidité. L'âme vivante prisonnière dans le réseau d'ordinations techniques, se récrie contre le réveil de la conscience, en se soustrayant à la pensée (et par là à la névrose). Elle devient ou folle ou s'adonne arbitrairement à un automatisme de l'existence en s'asservissant sous le gouvernement de l'Esprit. L'anti-progressisme lui-même est donc le symptôme de l'irritation psychique produite par l'appréciation pré-consciente, qui place la Vie au dessus de la mort, c'est-à-dire au dessus de l'Esprit.

Peu importe, si nous comprenons l'Âme comme la faculté de la souffrance ou comme l'auto-régularisation de la Vie en nous. Bien entendu, il faut faire toujours cette discrimination entre l'activité et la passivité de l'Âme — discrimination qui chez KLAGES est conduite à une psychologie, qui s'oppose au dualisme intentionné, et à la théorie de la peine chez LESSING, c'est-à-dire au pragmatisme contre le gré du phénoménologue. Mais l'appréciation typiquement anti-progressiste, dont nous nous occupons ici, n'est nullepart le résultat d'une philosophie, mais de la conception du monde intime de ces penseurs.

Nous pouvons appeler la thèse anti-progressiste : Philosophie de la peur de penser. Il est évident que cette philosophie doit se diriger contre la philosophie consacrée en général. Cependant, que faut-il entendre par “philosophie” ? Ce mélange de feuilletonisme et de mysticisme si caractéristique pour la “*Lebensphilosophie*” — ou bien le pâle nominalisme scolastique de la phénoménologie et le formalisme du symbolisme logique ? La dernière forme, celle d'une science pure, reste muette devant nos questions sur notre sort. Et la première aboutit nécessairement à la poésie.

La science a au moins acquis au contact de cette philosophie du “*Reich der Mütter*” une théorie de la réalité des images, concrétisée dans la “*Gestaltenkunde*” et la graphologie de Klages et dans l’“*Ahmungslehre*” et la caractérologie de LESSING. Elle constitue une physionomique fondée sur une vision immédiate des symboles vécus, qui nie l'efficacité de la pensée mécanique et quantitative pour acquérir une connaissance des faits vitaux. Elle s'appuie sur l'intuition, reflétant, sans faire tort à son essence, cette réalité que tend à détruire l'Esprit calculateur.

tout bien doit avoir son origine dans la spiritualité, doit être un fait de la conscience ; le progrès vers le mieux ne peut être qu'un progrès vers le fait de devenir conscient.”

⁷⁰⁰⁾ LESSING : *E. u. A.*, p. 17.

Même s'il en était ainsi (et les connaissances graphologiques, chiromantiques, phrénologiques etc. se fondent en effet sur un "*Bild-erleben*") il n'y a pas de caractérologie scientifique qui puisse se soustraire aux méthodes de l'Esprit — et aux conclusions statistiques. Il faut donc douter d'une science de la Vie, qui serait autre chose qu'une science des nombres et des concepts. La renaissance du vitalisme de nos jours indique apparemment un retour à la "nature". En réalité la terminologie seule a changé, le but reste le même : on guette la Vie pour la violer. Et puisqu'elle est inconnaissable, les phrases pseudoscientifiques sur "Vie", "vivre", "intuition", "mythe", "Âme" etc. n'ont aucun sens. Si l'on croit y trouver quelque chose, ce n'est jamais ce que les mots veulent dire.

D'ailleurs le vitalisme est à la mode, comme on parla, il y a cinquante ans, de "dynamisme", de "force" etc. La peur de l'Esprit s'y révèle sensiblement, mais sans conséquences sérieuses. Car il ne faut pas se tromper sur les véritables intentions d'une pareille philosophie vitaliste, qui est plutôt un symptôme de la facilité de l'Esprit de changer de couleur que de la tragédie de l'Âme lésée.

On s' imagine pouvoir conserver une Âme orphique au milieu d'une civilisation technique fort compliquée et d'une organisation rationaliste achevée tout en profitant des acquisitions modernes. On nous exhorte de ne pas perdre le contact avec la Vie, comme s'il s'agissait de faire une excursion de dimanche. Cette irrationalisme rationalisé n'est qu'un des aspects du "progrès". En réalité notre Âme est déjà victime du monde de la conscience, vers lequel elle est orientée dans ses réactions.

Nous pouvons constater une interaction réciproque entre l'Âme et l'Esprit, qui surgit plutôt d'un compromis que d'une contradiction essentielle. Cette détermination mutuelle a seulement lieu dans la réalité de la conscience. Les deux pouvoirs (Esprit et Vie) sont déjà transformés en une réalité concrète, contrôlée par la conscience, qui est aussi le pivot de notre soi-disant "vie psychique". Au lieu d'un "*Erleben*" nous subissons les réactions subtiles de notre inconscience, ses refoulements merveilleusement logiques et les symptômes de névroses dans la conscience normale, un jeu de forces foncièrement mécaniques — et par là le résultat d'une déformation spirituelle de notre "Âme".

"La psychanalyse est la maladie, dont elle attend (prétend) la guérison" — a dit un connaisseur très instruit en cette science. Ce bon-mot bizarre éclaire cette vérité profonde, que la science tend à empirer justement les maux, contre lesquels on l'appella à l'aide. La psychologie s'applique aux parties de l'âme cariées par l'Esprit, c'est-à-dire devenues conscientes. Elle ne touche jamais la Vie, de même que la médecine ne touche pas la santé. C'est pourquoi la lutte contre l'Esprit reste vaine. L'anti-progressisme est une autodestruction de l'Esprit au nom du concept de la Vie, — une auto-destruction qui a lieu uniquement dans la réalité de la conscience par les moyens de la conscience.

Il n'y a pas de méthode, pas de science, pas de conviction, qui puisse évoquer ce qui se révèle à des cœurs rares dans de rares secondes. Si nous avons essayé de montrer avec le mot "*Erleben*" une attitude personnelle qui précéda, d'après KLAGES et LESSING, dans l'histoire de l'humanité, le devenir conscient, nous ne voulons pas par cela soutenir, que nous sommes encore capables de l'"*Erleben*" des images. Aussi ne faut-il pas croire que l'infraction de l'Esprit s'était fait d'un seul coup, mais il faut admettre une lente transition de l'un état à l'autre, quoique cette

“évolution” ne soit guère représentable. Au point de vue historique cet incident non-historique introduisant, pour ainsi dire, l’histoire, doit être conçu comme un événement social.

Mais considéré du point de vue phénoménologique cet événement étant une hypothèse arbitraire ne peut être que la transposition d’un état qualitatif dans la sphère ontale, — pour en déduire la genèse raisonnable de l’inconscient.

En effet, il s’agit d’un problème très difficile. Quoique la langue allemande conserve le mot “*Erleben*”, cet état antérieur à l’infraction de l’Esprit et à l’acte de compréhension est tellement inconnu, qu’on doit déjà considérer des états exceptionnels (comme exaltation, ivresse, enchantement), pour démontrer ce qu’on vise. On dirait, qu’il fallait oublier la conscience pour y arriver. Mais l’impossibilité de cet oubli est justement notre maladie et notre force. Et s’il en était autrement, nous ne serions plus “normaux”.

A juste titre on a comparé les primitifs aux enfants, quant à leur degré d’aliénation et d’affinité avec les images (*Entfremdung und Einschmelzung*), tandis que l’état conscient correspondrait à la sénilité de l’humanité. Cette analogie contient une observation très importante pour la psychologie de l’anti-progressisme. De même que les grandes personnes ne se souviennent que vaguement de leur enfance, et qu’il n’y a pas une psychologie des nouveaux nés, de même l’humanité consciente a une mauvaise mémoire quant à ses origines. La thèse que nous étions plus heureux dans l’enfance que plus tard est improuvable, comme celle que l’état primitif était un état idéal. Mais la sentimentalité de la vieillesse regrettant la jeunesse perdue (à cause d’un oubli bienveillant pour protéger notre existence) se désole de la perte des mythes. Supposons que la théorie des trois stades aurait raison et que l’histoire progressiste consisterait en un devenir plus sérieux et plus positif, l’appréciation de cette évolution dépend au fond de notre amour-propre. “Nous ne pouvons plus arriver à une appréciation exacte de nous-même. Il faut se décider : l’histoire est à traiter soit sous l’aspect d’une folie de grande valeur soit d’une folie de moindre valeur ⁷⁰¹⁾.”

La cause psychologique de l’appréciation négative est ainsi un mécontentement de la civilisation ⁷⁰²⁾. Finalement on ne peut plus vivre ni dans la civilisation ni non plus dans la civilisation. On regrette la perte du mythe, mais on n’a plus de force pour en créer un nouveau. Le nombre de ceux qui se conservent au moyen de lois et d’une technique, à l’aide d’une intelligence froide et d’une volonté brutale de puissance augmente inévitablement.

Si l’on croit que la nature a horreur de vide, il est aussi juste de soutenir que l’Esprit de son côté a horreur de la plénitude. Sensé (ou ivre s’il le faut), poursuivant son but avec énergie, avançant et calculant, sain, clair, sans problèmes, sans passions et sans rêves, intelligent jusqu’à la limite tolérable, sportif, gai, couronné de succès et totalement vide de sentiments, tel sera le type qui va gouverner économiquement le meilleur monde de tous les mondes possibles ⁷⁰³⁾.

⁷⁰¹⁾ M. SCHELER : *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, op.cit. p.96. note 2.

⁷⁰²⁾ S. FREUD : *Das Unbehagen in der Kultur*. Int. psychoanalytischer Verlag, Wien 1930.

Th. REIK : “Zu FREUDs Kulturbetrachtung”, “Imago” (*Psych. Verlg.*), tome XVI, volume 2, Wien 1930, p. 238.

⁷⁰³⁾ LESSING : *E. u. A.*, p. 209.

Mais c'est justement cet état, en face duquel le germe de la Vie, qui n'est pas encore extirpé en nous, ressent une frayeur atroce. Il serait horrible de se représenter un monde sans douleurs, comme il est de même terrible de voir un monde plein de souffrances. On ne pourrait pas supporter une seule journée la clarté absolue de l'Esprit, mais les maux de l'existence sont également insupportables pour l'Esprit responsable et moral. Ce conflit est insoluble ; et comme les philosophes de la Vie le prédisent : La peur de la Vie envers l'Esprit va se terminer par l'anéantissement de la Vie, qui se réfugie dans l'Esprit.

Il faut donc condamner et maudire non seulement l'angoisse de la Vie, qui provoqua la conscience, mais aussi l'aggrandissement de la conscience dû à la peur du devenir conscient. Sous cet aspect l'évolution de la civilisation occidentale s'explique comme une tentative de déments pour se délivrer de l'Esprit par l'Esprit, et cela en s'opposant à la Vie, sous le fouet de l'angoisse et de la volonté de puissance.

On a symbolisé l'existence de l'inquiétude. Mais quelle est l'inquiétude la plus profonde de l'humanité ? La possibilité latente de l'inquiétude. Toute correction de l'état actuel doit donc tendre vers la compensation de l'inquiétude, c'est-à-dire vers la suspension de la Vie et de l'Esprit. De la Vie, parce qu'elle contient virtuellement l'Esprit et lui offre un point d'infraction. De l'Esprit parce qu'il détruit insatiablement ce qui l'avait évoqué ou conçu à la suite d'un trouble ou d'une scission, que l'Esprit devait guérir. La dernière issue n'est donc pas le compromis d'une solution double : l'une pour les moralistes l'autre pour les esthètes, l'une pour les hommes d'action l'autre pour les penseurs, mais simplement suicide — ou bien mensonge.

IV. L'auto-destruction de la philosophie

Il faut donc considérer l'anti-progressisme comme un suicide moral de l'homme, conséquence du "nihilisme européen", pressenti et inauguré par NIETZSCHE. La dévaluation des valeurs suprêmes est terminée, mais la transmutation n'a pas réussie. Le doute, nourri par la philosophie, se tourne contre la philosophie, contre l'orgueil progressiste et contre l'idéologie criminelle qui veut justifier la victoire de la connaissance comme une intention ou comme un couronnement de la Vie.

Il n'y a pas de compromis à prévoir ni non plus de retour en arrière. On ne peut arrêter les machines, sans périr avec elles, étant donné que la société est fondée sur elles. On peut faire des reproches sans nombre à l'Esprit ; ils sont vains. On veut protéger la Vie contre l'Esprit destructeur, mais on fait tout pour enchaîner la Vie à l'ordre de l'Esprit. Et cette manoeuvre est déguisée sous une terminologie ténébreuse qui confond deux ou plusieurs genres d'Esprit.

La langue allemande surtout se prête à cette in-exactitude. On reconnaît un Esprit saint, noble et précieux, qui apparaît comme la perfection d'une mentalité psychique, p. ex. : "L'Esprit universel de GOETHE", "L'Esprit de la religion". Bien entendu sous cet aspect, l'Esprit signifie une âme supérieure, une spiritualité, un génie. L'anti-progressisme est loin de vouloir déprécier la valeur de ces phénomènes exceptionnels, qui ont trouvé apparemment la synthèse entre la Vie et l'Esprit. Cependant ce

genre d'Esprit est une attitude personnelle, et nullement un sujet pour la philosophie. Car, en dehors de nos interprétations arbitraires, ce qui reste n'est ni épuisable ni explicable.

Parfois on emploie Esprit dans le même sens que conscience, intelligence, entendement, prudence, c'est-à-dire on confond le principe de la raison avec le raisonnement temporel. La langue allemande ne distingue souvent pas nettement entre "*Geist*", "*Vernunft*", "*Intelligenz*", mais il existe pourtant une différence de valeur bien sensible entre "*geistig*", "*vernünftig*", "*intelligent*", qui n'est guère traduisible en français.

Le mot "spirituel" a trois traductions très distinctes en allemand :

- 1^o : *geistig-seelisch-musisch* = ce qui a rapport à l'âme et à l'Esprit en opposition à la mentalité banale et stupide ; s'oppose à "*ungeistig*".

- 2^o : *geistlich* = ce qui a rapport au salut de l'âme dans un sens nettement religieux.

- 3^o : *geistreich, witzig, klug, schlagfertig* = p. ex. : "réponse spirituelle", "l'homme spirituel", ce qui a rapport à la vivacité et à la subtilité de l'intelligence.

A juste titre on oppose "*Geist* dans le sens de "*geistig*" au "*Geist*" dans le sens de "*geistreich*" pour démontrer la différence profonde qui existe p. ex. : entre un poète génial et un journaliste habile. A cause de cet usage "*geistig*" est devenu une qualité considérée comme fondamentale pour une Vie créatrice, et "*geistreich*" comme une accusation contre une Vie en décadence, contre un usage destructif de dons de l'intelligence.

Puisqu'on ne peut décider qu'empiriquement, si quelqu'un est "*geistig*" ou "*geistreich*", mieux vaut laisser tomber ces significations de l'Esprit, parce que la philosophie ne peut pas contrôler cette distinction.

Finalement il y a Esprit dans le sens de HEGEL, le principe extra-temporel de tout ce qui a rapport à la pensée. C'est le principe que nous visons — avec une seule différence très importante. Cet "Esprit" ne vit pas, il n'est plus opposé dans la philosophie allemande moderne à une "nature" ou une "matière", mais uniquement à l'âme et à la Vie. Il n'est plus le principe de l'Être dans sa totalité, mais un pouvoir extra-temporel nettement et uniquement à distinguer d'un pouvoir pré-temporel ou même temporel, — en raison d'une certitude gnoséologique, d'où notre thèse est partie. Car la distinction ancienne entre l'Esprit et la matière n'est pas la première.

Tout ce que nous savons d'une matière restée en arrière et d'un Esprit progressant dans l'histoire appartient déjà au domaine de l'Esprit, c'est-à-dire à sa relation sujet-objet, relation que nous avons abandonnée pour toujours comme dernier fondement d'une philosophie universelle.

Nous ne pouvons pas dire quelle est la qualité de cet Esprit pur. On ne peut pas spéculer sur les principes mêmes de toute spéculation. Nous connaissons l'Esprit en partie par une intuition eidétique des structures de notre entendement ou mieux des propositions pures, qui se trouvent à la base de toute signification. La philosophie universelle qui embrasse l'Être, exige l'Esprit comme principe de l'intellect pensant, mais elle est incapable de le définir autrement qu'en disant qu'il est le principe "*schlechthin*".

Nous avons démontré la thèse de la valeur destructive empirique de l'Esprit pour tout ce qui a rapport à la Vie. En effet, toute analyse n'est autre chose qu'une décomposition de la réalité originelle. Nous constatons

un fait, mais nous ne formulons pas un reproche. Car, si l'on veut, on pourrait reprocher aussi à la Vie son illogisme aveugle. Une appréciation de l'un aux dépens de l'autre n'est pas scientifique. Reste la science de la conscience et de ses objets. Elle n'est pas séparable de la volonté de vérité et de science. Sa racine métaphysique est la peine, son apogée la mise en formule du monde, la coïncidence entre le sujet et l'objet. Entre le commencement et la fin de ce processus se trouve l'histoire comme une épopée inachevée de nos désirs.

Parmi les sciences on peut distinguer entre les sciences ontologiques et les sciences psychologiques ⁷⁰⁴). Les objets de ces deux catégories de sciences sont transcendants à l'égard de la conscience observatrice, ils se fondent sur l'expérience, exception faite des sciences caractérolologiques se fondant sur l'intuition vivante et des sciences logico-mathématiques se fondant sur l'intuition contemplative. Les dernières ne sont pas sciences dans le sens propre du mot, n'étant ni essentiellement quantitatives ni fondées sur le calcul. Elles visent seulement ou la Vie ou l'Esprit. Elles ne font pas partie du "progrès", tandis que les premières progressent incessamment.

L'antiprogressisme s'oppose donc uniquement aux sciences dépendant de la conscience, c'est-à-dire les sciences positives. Cette antipathie n'est pas fondée elle-même sur une connaissance scientifique, car nécessairement tout problème qui peut se placer en dehors de la science pour la juger est logiquement non-scientifique. Il appartient encore à la philosophie de la philosophie, mais il n'est plus philosophique. Mais qu'est-ce que la philosophie ?

Avouons notre ignorance à cet égard. C'est peut-être le domaine des questions humaines générales, que la science n'a pas encore éclaircies. Quelques esprits avides de vérité se les posèrent, nous les étudions et nos descendants les oublieront. La philosophie est peut-être aussi la logique et la méthodologie, l'ensemble des propositions abstraites où puisent les sciences pratiques dans leur recherche. C'est l'anthropologie au sens le plus large. Mais la philosophie elle-même va mourir lentement, car elle n'est que l'"*ancilla scientiarum*". Or, cette mort ne résulte point d'un manque d'intérêt à la spéculation métaphysique. La philosophie ne fut jamais un très grand danger à la science positive. C'est au contraire le caractère phénoménologique de la philosophie qui la détruit. Car elle est une science qui se propose de définir soit la définition elle-même soit ce qui n'entre pas dans la définition — par définition. La définition de la définition (l'Esprit) et ce qui doit être défini avant qu'il soit défini par la science (la Vie) ne se laissent pas définir. Quelle peut donc être une science ne sachant pas définir son sujet ? Un jour elle doit arriver à cette connaissance qui est son terme eidétique.

L'anti-progressisme la ruine en tant que "*Weltanschauungslehre*" et instrument de l'idéologie progressiste et évolutionniste. Il s'en sert, pour la dernière fois, voulant prouver la thèse de la ruine de la terre par la science, de l'hostilité de l'Esprit contre l'Âme, de l'histoire comme "*Sinnggebung des Sinnlosen*".

⁷⁰⁴) Cf. H. RICKERT : *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1915.

E. BECHER : *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München 1921.

Quant aux conséquences à tirer de l'anti-progressisme il n'y a que deux : le suicide, comme nous l'avons déjà dit, et l'abandon de la conscience personnelle, de l'initiative privée en faveur d'un renouvellement de la religion anti-rationaliste. La première conclusion s'impose. Car pour-quoi participer au déclin certain, se plonger dans un océan de souffrances pour arriver peut-être à la compensation de la douleur, c'est-à-dire à l'ennui de la technocratie achevée ?

La deuxième solution est plus problématique. Pour pouvoir abandonner l'Esprit, se passer de la pensée, on doit prévoir des organisations spirituelles empêchant le chaos complet, qui résulterait nécessairement d'un retour dans la Vie. Croyance et mystique ne sont possibles pour nous que dans le cadre de la rationalisation suprême.

En effet, pour que le croyant puisse vivre avec sa croyance, il doit bon gré mal gré créer d'abord une situation sans troubles. Il faut résoudre d'abord les problèmes que pose la souffrance — et ils ne se laissent résoudre que par un devenir encore plus conscient. La deuxième possibilité est donc une illusion, puisqu'elle transforme l'anti-progressisme en un besoin encore plus pressant de progrès et d'ordre nouveau. Et tous ces rêves finissent par poser un idéal : la puissance et le bonheur de l'homme et de l'éternité de son empire divin.

Vouloir douter de ce but suprême signifierait vouloir abandonner le culte hoministe et nier la valeur de l'homme et de la rédemption. Une philosophie qui propage un pareil nihilisme ne peut être que la philosophie malade de quelques esthètes morbides. La société américo-européenne passera outre ces idées dangereuses comme elle va surmonter les puissances sans règles de l'Âme.

L'anti-progressisme n'est qu'une conception du monde fâcheuse et ridicule, périmée et décadente. On répondra à ce problème par un silence général. — Et c'est ce qui a fait que les anti-progressistes se sont vu contraints de chercher un fondement moral et pratique à la philosophie, pour montrer combien sensé devient l'absurde dès que l'on veut sauver l'homme.

SUPPLÉMENT HISTORIQUE SUR LES ANTI-PROGRESSISTES ALLEMANDS MODERNES

Une classification de nos auteurs anti-progressistes dans l'histoire de la philosophie paraît être difficile pour deux raisons, l'une d'ordre philosophique et l'autre d'ordre systématique.

1^o Les faits "vivants" — quoique "historiques" ent tant qu'existants — ne se laissent réduire à une classification quelconque qu'après une action de constatation qui les tue. Car la construction de l'histoire écrite dépend d'une action de la volonté qui se pose des valeurs, d'après lesquelles elle juge le processus réel. Tout établissement historique pré-suppose donc une sélection, issue d'un acte de l'Esprit. Ainsi on ne saisit jamais la réalité immédiate. Si l'on veut s'orienter malgré cette conjecture, on doit faire semblant de savoir quelque chose sur un monde situé en dehors de la certitude philosophique. Dans un tel cas il nous faut donc abandonner le point de vue critique et nous en tenir aux indications de l'histoire léguée. Autrement dit : Nous devons nier la négation de l'histoire (Cf. Chap. V), si nous voulons écrire l'histoire de l'idée anti-progressiste,

de même qu'un idéaliste convaincu ayant déclaré le monde, "imagination de son cerveau" devient automatiquement matérialiste s'il trébuche dans la rue. Mais nous nous heurtons à une nouvelle difficulté encore plus grande.

2^o Nous sommes forcés nous-mêmes d'établir une histoire de l'anti-progressisme, — histoire qui n'existe nulle part. Car ni LESSING ni SPENGLER, ni KLAGES ne reconnaîtraient ce titre d'anti-progressistes, si on les interrogeait là-dessus. En les appelant "anti-progressistes" nous voulions simplement marquer une certaine parenté entre leurs pensées, qui divergent pourtant totalement, si on les considère sous d'autres points de vue. L'anti-progressisme spenglérien p. ex. : découle d'une toute autre source que celui de KLAGES, et si l'on s'occupe de la pensée de LESSING, on verra qu'il est déjà sorti, lorsqu'il dit du véritable anti-progressisme que la Vie elle-même n'est pas une valeur et d'autre part que comme hommes nous avons besoin des valeurs pour pouvoir vivre.

Or, le mouvement anti-progressiste n'est pas séparable de la "*Lebensphilosophie*". Il se présente comme une branche de la "*Lebensphilosophie*" pessimiste — appliquée à l'histoire des civilisations. Ainsi l'anti-progressisme est sensiblement influencé par le pessimisme schopenhauerien et la psychologie nietzschéenne disant qu'il faut trouver les besoins humains derrière les valeurs et que la philosophie se trouve au service de la Vie. Car la Vie aveugle est toujours une tragédie qui finit par la mort des vivants. Même si on l'appelle une "évolution créatrice", on ne peut pas revivifier les victimes innombrables de cette évolution, et c'est l'argument le plus fort contre toute espèce de pragmatisme optimiste. La seule chose qui soit claire est que le mot "Vie" ne veut rien dire — et qu'il n'y a pas deux personnes qui le pensent d'une façon identique. Ainsi la notion de la "*Lebensphilosophie*" n'est guère définissable — et cette affirmation s'applique naturellement à l'anti-progressisme.

Il est fort difficile de préciser l'inter-dépendance des thèses anti-progressistes en les réduisant à des sources communes, car il ne faut pas oublier qu'aucun des penseurs en question n'appartient à une "école". Ce fut le profond secret de la philosophie qui irrita ces cerveaux et ces coeurs d'une façon spontanée et individuelle plutôt qu'une continuation logique d'un problème posé. C'est pourquoi nous croyons les anti-progressistes plus proches des poètes contemporains que des philosophes. Car le doute nihiliste de toute philosophie au moyen de la philosophie elle-même dépasse déjà les limites, dans lesquelles une histoire de la philosophie peut s'écrire. Répétons encore une fois qu'une foule de problèmes différents converge dans le concept de l'anti-progressisme et qu'il n'y a pas encore d'essais historiques sur ce sujet.

Voici d'abord les dates les plus importantes concernant les anti-progressistes :

Theodor LESSING *Dr. phil. et med. Professor*, né en 1872 à Hanovre et assassiné en 1933 à Marienbad. Il fréquenta un lycée à Hanovre, étudia de 1892 à 1906 la médecine, la philosophie, l'histoire et les sciences naturelles à Freiburg, Bonn, Munich et Goettingen et acquit le *Doktorat* en médecine et en philosophie. Il devint (déjà pendant ses études) journaliste à Munich et instituteur dans une école près de Dresden, retourna à Hanovre en 1906, fut nommé professeur de psychologie à l'Ecole Polytechnique à Hanovre en 1908. En 1925 il fut con-

gédié de ses fonctions de professeur. Il se retira ensuite près de sa ville natale, quitta Allemagne en 1933 et fut assassiné à Marienbad quelques mois plus tard.

Ses oeuvres principales philosophiques et psychologiques sont les suivantes :

- 1898 "*Die Erkenntnislehre A. SPIR's*" (épuisé).
- 1900 "*Der Lärm*", München, collection : "*Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens*", No 57.
- 1906 "*SCHOPENHAUER - WAGNER - NIETZSCHE*", Munich (épuisé).
- 1907 "*Hypnose und Suggestion*" (épuisé).
- 1908 "*Wertaxiomatische Studien*", Leipzig (deuxième édition 1914).
- 1908 "*Der Bruch in der Ethik KANT's*", Bern (épuisé).
- 1908 "*Madonna Sixtina*" (Etudes esthétiques), Leipzig (deuxième éd. 1910) (épuisé).
- 1910 "*Weib-Frau-Dame*" (Essai) (épuisé).
- 1913 "*Philosophie als Tat*", Göttingen (Etudes et essais de 1900 à 1913) (épuisé).
- 1916 "*Der Untergang der Erde am Geist*" ("*Europa und Asien*") écrit en 1914, supprimé par la censure en 1915.
- 1917 "*Über die Möglichkeit universalen Charakterologie*", *Archiv für systematische Philosophie*, Berlin.
- 1919 "*Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*", München.
- 1921 "*Verfluchte Kultur*", München.
- 1922 "*DÜHRING's Hass*" cinquième édition (épuisé).
- 1923 "*Europa und Asien*" ("*Untergang der Erde am Geist*"), Hannover.
- 1924 "*Untergang der Erde am Geist*" ("*Europa und Asien*"), Hannover.
- 1925 "*Meine Tiere*", Berlin, sixième édition.
- 1925 Edition de C. G. CARUS "*Symbolik der menschlichen Gestalt*", Celle.
- 1925 "*NIETZSCHE*", Berlin, collection "*Wege zum Wissen*" No 22.
- 1926 "*Prinzipien der Charakterologie*", Halle.
- 1927 "*Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*", Lpz., quatrième éd.
- 1930 "*Europa und Asien*" ("*Untergang der Erde am Geist*"), cinquième édition, Lpz.

Ludwig KLAGES, Dr. phil. Dozent, né en 1872 à Hanovre. Il fréquenta un lycée à Hanovre, étudia d'abord à l'Université de Leipzig, ensuite à l'Ecole Polytechnique à Hanovre et à l'Université de Munich, où il fut reçu *Doktor* en philosophie (chimie et physique). En 1905 il fonda le "*Seminar für Ausdruckskunde*" qui existe depuis 1919 à Kilchberg près de Zurich. KLAGES vit maintenant comme *Privatgelehrter* à Kilchberg en Suisse.

Oeuvres principales philosophiques et psychologiques :

- 1899 "*Graphologische Monatshefte*" ("*Archiv für Psychodiagnostik und Charakterologie*", *Organ der deutschen graphologischen Gesellschaft*) Rédaction de KLAGES. München.
- 1910 "*Prinzipien der Charakterologie*" (deuxième éd. 1920 troisième éd. 1921), Lpz.
- 1913 "*Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*", Lpz. (quatrième éd. 1923).

- 1916 "*Handschrift und Charakter*", Lpz.
 (deuxième éd. 1920
 troisième éd. 1921
 septième éd. 1923
 treizième éd. 1929)
- 1920 "*Mensch und Erde*" (cinq essais de 1913 à 1919), München.
- 1921 "*Vom Wesen des Bewusstseins*", Leipzig.
- 1922 "*Vom kosmogonischen Eros*", München.
- 1924 "*Einführung in die Psychologie der Handschrift*", Heilbronn
 (deuxième éd. 1928 Heidelberg).
- 1925 Introduction dans la "*Wahrnehmungslehre*" de M. PALÁGYI,
 Lpz.
- 1926 "*Die psychologischen Errungenschaften NIETZSCHE's*", Lpz.
- 1926 "*Die Grundlagen der Charakterkunde*", Lpz.
 (quatrième éd. des "*Prinzipien der Charakterol.*" sixième éd.
 1928.
- 1926 Edition de la "*Psyche*" de C. G. CARUS, Jena.
- 1927 "*Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde*", Freiburg.
- 1927 "*Persönlichkeit*" ("*Einführung in die Charakterkunde*"), Col-
 lection "*Das Weltbild*", tome 2, Potsdam et Zürich.
- 1929 "*Der Geist als Widersacher der Seele*", Lpz.
 tome I "*Leben und Denkvermögen*",
 tome II "*Die Lehre vom Willen*".
- 1932 "*Der Geist als Widersacher der Seele*" tome III, Lpz.
 première partie : "*Die Lehre von der Wirklichkeit der Bilder*".
 deuxième partie : "*Das Weltbild des Pelasgertums*".
- 1932 "*GOETHE als Seelenforscher*", Lpz.
- 1934 "*Geist und Leben*", Berlin.
 Collection "*Deutsche systematische Philosophie nach ihren Ge-
 staltern*", éditée de Prof. Dr. SCHWARZ tome II.

Oswald SPENGLER, Dr. phil., né en 1880 à Blankenbourg près du Harz, élève du "*Gymnasium latin.*" de la fondation de FRANCKE à Halle, étudiant à Halle, Munich et Berlin, en mathématique et en philosophie. D'abord instituteur, depuis 1911 *Privatgelehrter* à Munich.

Oeuvres philosophiques :

- 1918 "*Der Untergang des Abendlandes*" tome I, München
 (nouvelle édition en 1923, traduction française ; Paris 1931).
- 1920 "*Preussentum und Sozialismus*", München.
- 1922 "*Der Untergang des Abendlandes*" tome II, München
 (traduction française ; Paris 1933).
- 1931 "*Der Mensch und die Technik*", München.

Comment donc insérer ces philosophes dans l'histoire de la philosophie allemande moderne ? L'histoire classique de la philosophie allemande, l'oeuvre d'UEBERWEG⁷⁰⁵) mentionne à peine les idées principales de nos auteurs. Elle range SPENGLER dans l'école de DILTHEY et de SPRANGER⁷⁰⁶), LESSING dans celle de HUSSERL⁷⁰⁷), et elle ne connaît pas encore l'oeuvre la plus importante de KLAGES. Quant à nous, nous ne connaissons aucun ouvrage établissant la parallèle entre

⁷⁰⁵) Konstantin OFSTERREICH : *Die deutsche Phil. des XIX. Jahrh. und der Gegenwart*, douzième éd., Berlin 1923. UBERWEG tome IV.

⁷⁰⁶) *Ibid.* § 53.

⁷⁰⁷) *Ibid.* § 48.

ces trois philosophes, abstraction faite de quelques études de Ph. LERSCH, de J. DEUSSEN, et de Wolf GOETZE ⁷⁰⁸). SPENGLER lui-même ne cite jamais KLAGES ni LESSING ; KLAGES de son côté ne parle jamais de son ami de jeunesse LESSING ni de SPENGLER. LESSING seul s'occupe de la parenté existant entre son oeuvre et celles des autres. Mais il n'y fait allusion que pour s'en distinguer.

Nous voici devant la tâche suivante : Il nous faut établir une histoire de l'antiprogressisme, quoique cet anti-progressisme n'existe qu'à travers notre point de vue. Il nous faut trouver les sources, auxquelles nos auteurs puisèrent, quoiqu'ils affirment sans cesse ne dépendre de personne. Il nous faut finalement traiter ensemble les deux points ci-dessus, parce qu'on ne peut séparer l'histoire du problème de celle de ses auteurs. Mais il est impossible de décider, si le problème existait avant les auteurs ou inversement si le problème découla des oeuvres en question.

Nous proposons comme ordre systématique de nos considérations les points suivants :

- A : Sur les influences les plus importantes de la philosophie historique sur l'anti-progressisme (SCHOPENHAUER, NIETZSCHE).
- B : Sur les sources immédiates des doctrines anti-progressistes.
- C : Sur les circonstances réelles menant à l'anti-progressisme.
- D : Sur la lutte de l'anti-progressisme contre les tendances contemporaines de la philosophie allemande.
- E : Sur les sources indirectes et sur le rôle de l'anti-progressisme dans la pensée actuelle.

A :

Deux problèmes classiques occuperont surtout la "*Lebensphilosophie*" et par là l'anti-progressisme moderne :

- 1^o Quelle est la réalité réelle, notre pensée étant une action arbitraire et ses trouvailles étant justement ce que nous appelons "réalité" ?
- 2^o D'où vient l'Esprit — et quel est son rôle dans l'évolution de la Vie ou du moins dans l'histoire humaine ?

1^o Si notre monde représenté est uniquement logique, parce que nous pensons logiquement, alors la véritable réalité est ou bien la même que celle que nous pensons ou bien une autre inimaginable. Dans la première hypothèse, nous transcendons sur nos connaissances, parce que nous ne connaissons que ce qui est pensé — et qu'une réalité non conçue ne peut devenir objet de la pensée. Si elle peut être saisie quand-même, cette conception s'effectue au moyen d'une capacité incontrôlable (intuition intellectuelle). Dans le deuxième cas la phénoménalité du monde exige comme complément une réalité qui ne correspond pas à notre logique, autrement dit insaisissable par la logique. C'est là le résultat de la Critique de la Raison Pure, — résultat que KANT lui-même détruisit par le concept d'une chose en soi. Car cette réalité étant en dehors de toute pensée ne peut être objet de la pensée. Ce fut SCHOPENHAUER qui en donna une prétendue explication, en appelant cette chose en soi : "Volonté" — et en racontant l'évolution métaphysique.

Quoiqu'il dépassât ainsi le cadre, dans lequel la philosophie est possible, il indiqua tout de même le chemin vers la réalité réelle. Cette réalité qu'il nous décrit avec tant de persuasion est tout à fait absurde, même lorsqu'elle est compréhensible. La Volonté aveugle (qui évolue der-

⁷⁰⁸) Cf. Bibliographie.

rière le monde comme représentation et crée de son côté la pensée) atteignant "avec l'homme le sommet de la hiérarchie des êtres ⁷⁰⁹⁾", ne nous donne aucune raison d'être optimiste ou fier. Abstraction faite de l'art, dans lequel il est permis à l'homme à contempler brièvement la beauté idéale, il n'y a aucun salut dans un au-delà de la Vie. Car la Volonté qui a créé l'Univers est profondément méchante. Elle ne veut sans cesse que son propre vouloir.

La Vie est une lutte acharnée, dans laquelle nous venons pour disparaître et pour revenir sans cesse. L'homme plus sensible à la douleur immense des déceptions ininterrompues en tant que plus intelligent que les autres animaux, est l'acteur le plus malheureux dans la tragédie universelle. Si nous calculons les secondes de joie — et si nous les comparons avec les années d'ennui et de douleur, nous serons forcés — en bons commerçants — de nous retirer des affaires. Au point de vue de l'évolution "historique" de la Volonté on pourrait même dire que ce que nous appelons "bonheur" n'est qu'une cessation momentanée de la douleur omniprésente. Il n'y a donc point de progrès.

Quel est donc notre dernier espoir ? Nous possédons non seulement une volonté toujours prête à nous tourmenter, mais aussi une intelligence froide, — coexistence miraculeuse ⁷¹⁰⁾. Cette intelligence étant originairement au simple service de la Volonté, réussit à se séparer de son sol maternel —, et l'homme se délivre au moyen d'un instrument de la Volonté tout en se niant en tant que volonté. Par cette négation de la Volonté, la Volonté interrompt alors son évolution néfaste — pour une brève heure, et cela est justement le but de l'éthique schopenhauerienne. Son bonheur c'est la négation de la Volonté, le "nirvana" bouddhique, la délivrance de la douleur originaire. Le pessimisme éthique nous donne le conseil de nier la Vie et d'affirmer l'Esprit qui rend possible cette négation.

Ainsi SCHOPENHAUER est anti-progressiste ou mieux a-progressiste à cause de son pessimisme profond. C'est d'ailleurs une règle qu'une conception du monde pessimiste ne connaisse aucun progrès. Si l'on considère notre vie comme un cauchemar futile qui fait partie du cauchemar éternel qu'est la Vie en général, alors l'histoire paraît être une affaire de l'humanité aussi privée qu'indifférente et cruelle. Il n'y a qu'un seul progrès, celui vers le néant, idée bizarre d' Eduard v. HARTMANN et de Philipp MAINLÄNDER, disciples de SCHOPENHAUER. Ainsi la conception d'une réalité illogique, sur laquelle notre monde conscient est bâti, anéantit aussi bien la valeur autonome de la logique et de l'éthique que le sens de l'histoire humaine.

2^o Si notre pensée naît d'une évolution irrationnelle, nous voici arrivés au pragmatisme nihiliste de Fr. NIETZSCHE. NIETZSCHE se plaçant entièrement au point de vue de l'évolution vitale, laissa tomber la distinction schopenhauerienne entre un monde représenté et un monde senti du dedans (distinction qui devait réapparaître plus tard chez BERGSON). Dès lors il connaît uniquement une Volonté de Puissance, mélange de la lutte pour la Vie de DARWIN et de la Volonté métaphysique

⁷⁰⁹⁾ Th. RUYSSSEN : "SCHOPENHAUER", Paris (Alcan) 1911, p. 267, Cf. *ibid.*, p. 257/258.

SCHOPENHAUER : "Welt als Wille und Vorstellung", tome I, livre II, § 27.

⁷¹⁰⁾ SCHOPENHAUER : *W. a. W. u. V.*, tome I, livre II, § 18. Cette coexistence est aussi inexplicable que celle entre l'Esprit et l'Âme chez KLAGES.

de SCHOPENHAUER. Il va sans dire que là il n'y a plus de philosophie à cause de l'impossibilité d'une définition, car toute définition chez NIETZSCHE n'est qu'une fiction préalable. Chacun a raison aussi longtemps qu'il vit — et tout ce qui propage une Vie plus forte et plus belle, est permis. Mais au cours de sa transmutation de toutes les valeurs, — contradictoire en elle-même —, NIETZSCHE découvrit que la pensée issue de la Vie se tourne parfois contre la Vie. Il appelle ce phénomène étrange : "la décadence".

Tandis que la Vie inconsciente détruit automatiquement les formes dégénérées, l'homme seul a trouvé une méthode, au moyen de la pensée, pour se maintenir même comme "décadent". D'où vient donc cette faculté qui lutte contre la Vie, bien qu'étant une forme de la Vie elle-même ? L'Esprit est-il lui-même le produit d'une décadence vitale — ou est-il un pouvoir étranger opposée à la Vie ? Sommes-nous malades, parce que nous pensons — ou pensons-nous, parce que nous sommes malades ?

NIETZSCHE lui-même ne fut plus à même de poser cette question, mais ces fautes géniales ont guidé ses successeurs ⁷¹¹).

Nous pouvons donc reconnaître (jusqu'à une certaine limite) les influences de SCHOPENHAUER et de NIETZSCHE dans l'anti-progressisme moderne. La "*Lebensphilosophie*" hérita du problème de l'inconscient et de celui de la provenance de l'Esprit de SCHOPENHAUER et de NIETZSCHE. KLAGES et LESSING ont prouvé que la réalité, sur laquelle le monde comme représentation repose, ne peut être que

⁷¹¹) KLAGES : *Die psychologischen Errungenschaften NIETZSCHEs*, Lpz. 1926, p. 4 : "Der eigentliche Wurf seines (NIETZSCHEs) Philosophierens aber ist die Verflüchtigung nicht etwa bloss der Ethik, sondern des intellektuellen Phänomens überhaupt, das zum ersten Male in der uns bekannten Weltgeschichte paradoxerweise auf seine Gesinnung, d. h. auf seinen biologischen Wert geprüft wird — und zwar ohne Voreingenommenheit und Wohlwollen mit den Augen der Geistesfeindschaft. "Die Falschheit eines Urteils ist noch kein Einwand gegen ein Urteil" — ein Satz, dessen Folgen wir ablesen an seinem positiven Gegenstück : Richtigkeit macht ein Urteil noch nicht berechtigt, oder Wahrheit ist kein Wert an sich. Auch das nach Gründen und Zwecken orientierte Denkgang erweist sich als triebbedingt, und auch seine Massstäbe sind subjektive. Man kann für und wider die Logik Partei ergreifen und — das ist die bedeutendste Wendung NIETZSCHEs : — man tut das Letztere, sofern man auf Seiten des Lebens steht, als welches ungeistig ist. Leben und Geist fallen auseinander — und zwar ist nach Auffassung NIETZSCHEs der Geist eine Krankheitsform des Lebens."

LESSING : "NIETZSCHE", Berlin 1925, collection : "Wege zum Wissen, tome 22 (ULLSTEIN), p. 47 : "Denn mit ROUSSEAU begann der in NIETZSCHE gipfelnde europäische "Kulturpessimismus" — (p. 48) So auch, meint ROUSSEAU, sei die Kultur hinzunehmen : ein nicht mehr rückgängig zu machender Sündenfall ! . . . Mit dieser Erkenntnis konnte sich NIETZSCHEs Grübeln schwerlich beruhigen. Denn in NIETZSCHE, obwohl er sich zunächst als Naturerkennender fühlte, garte doch stets der Reformator- und Helferville. (p. 50) Und doch, auch NIETZSCHEs Zweifel waren noch nicht tiefbohrnd genug. Zweierlei blieb noch zu entdecken. Erstens, dass das christlich-buddhistische Problem das logisch-ethische Rätsel selber und mithin das Rätsel des Menschen als des Wertenden, Urteilenden, Messenden schlechthin sei. Zweitens, dass dies Menschenrätsel eben das grosse Rätsel des Geistes ist. Des Geistes, der aus dem Lebenselement heraus und ihm gegenüber trat : die feindgewordene Flamme, an der die Erde untergeht. —"

SPENGLER : *Untergang des Abendlandes*, Munich 1923, p. 468/69 : ". . . denn von ROUSSEAU an gibt es für den faustischen Menschen, was den grossen Stil des Lebens betrifft, nichts mehr zu hoffen. Hier ist etwas zu Ende . . . — Aus dieser tragischen Situation . . . ist NIETZSCHEs gewaltsame Konzeption der Ewigen Wiederkunft hervorgegangen, an die er niemals mit gutem Gewissen geglaubt hat, die er aber trotzdem festhielt, um das Gefühl einer Sendung in sich zu retten."

l'“*Erleben*” des images — et non pas la Volonté, comme SCHOPENHAUER l'a cru. Car un acte de la Volonté présuppose un but intentionné, tandis que l'“*Erleben*” originaire est dépourvu de tout acte — et de même de toute “histoire”. Quoique de cette façon KLAGES et LESSING réfutent SCHOPENHAUER, ils lui doivent en dernier lieu le problème propre à leur système.

Grâce à SCHOPENHAUER nous connaissons les limites de la relation sujet-objet, c'est-à-dire de l'interprétation, car l'essence du monde ne peut se révéler dans cette relation et reste incompréhensible sans elle.

Ce fut de même SCHOPENHAUER qui posa la question du sens de la Vie d'une façon aussi amère que décisive. Et il répondit : Ayant reconnu le jeu éternel des forces — et la lutte sans but qu'est la Vie, considérée d'un point de vue inhumain — ou extrahumain, le philosophe renonce à participer à la tragédie universelle. La théorie de la douleur surpassant à jamais le plaisir nous amène conséquemment au suicide, — conclusion pratiquement tirée par Ph. MAINLANDER, disciple de SCHOPENHAUER⁷¹²⁾. Plus tard, Georg SIMMEL (cf. *infra*)⁷¹³⁾ démontra la faute capitale dans ce bilan schopenhauerien. L'abnégation de la Volonté en raison de sa futilité douloureuse présuppose déjà une évaluation consciente due à l'Esprit. Nous ne savons pas, si la Vie est malheureuse ou heureuse pour ceux qui vivent simplement sans penser. On ne peut pas calculer et déterminer la valeur exacte de la Vie dépourvue de toute intelligence.

LESSING de son côté prouve que tout jugement sur la Vie exige un acte conscient et que cet acte indique un certain trouble de la Vie. Or, depuis NIETZSCHE le pouvoir qui nous force à faire ce calcul : l'Esprit, paraît être le véritable malfaiteur. De là la renaissance de la question de l'Académie de Dijon et d'autre part la théorie de “L'Esprit comme adversaire de l'Âme”. On dirait que la “*Lebensphilosophie*” ne veut pas penser, que SCHOPENHAUER ne veut pas vivre, et que finalement NIETZSCHE tâche d'oublier la douleur au moyen d'une ivresse artificielle ; tous les trois à cause de leur philosophie. Mais puisque la résolution de nier la Vie vient de l'Esprit — ou mieux dit d'une Vie déjà lésée et éveillée, les conseils éthiques de SCHOPENHAUER et de NIETZSCHE ne se laissent pas appliquer à la Vie pré-consciente.

L'attitude courageuse de NIETZSCHE contredit d'ailleurs sa philosophie (Chap. VII § 5 de notre thèse). Pourtant le pessimisme schopenhauerien se reflète encore dans la philosophie de KLAGES, quoique KLAGES ne donne jamais une règle pratique pour se défendre contre l'invasion de l'Esprit.

Mais s'il énonçait sa véritable opinion sur la valeur de notre existence humaine, devenue consciente, il proposerait probablement aussi la négation de la Volonté ou le suicide, parce qu'il ne connaît aucune issue à la catastrophe prévue. Car la contemplation des images ne paraît pas être un programme social, — ou pour mieux dire : Tout programme social affirme justement la victoire de l'Esprit.

SPENGLER proclame le même pessimisme, mais modifié par des idées de VICO, de GOETHE, de NIETZSCHE et d'autres. En considérant la Vie en fluctuation il a choisi l'attitude héroïque d'“*amor fati*”, mais

⁷¹²⁾ Ph. MAINLANDER (pseudonyme pour Ph. BATZ) (1841—1876) : “*Philosophie der Erlösung*”, tome I. Berlin 1876 ; tome II, Berlin 1886.

⁷¹³⁾ Georg SIMMEL : “*SCHOPENHAUER und NIETZSCHE*”, Lpz. 1906.

tout en détruisant la notion de surhomme. Comme NIETZSCHE il ne croit ni à la vérité, ni aux valeurs éthiques, ni à la mathématique, ni à la science naturelle. Son agnosticisme est achevé, mais il y a pourtant une seule exception : l'histoire.

B :

Nous ne connaissons pas les livres et les philosophes qui ont influencé le "*Déclin de l'Occident*". SPENGLER n'en mentionne qu'un seul : GOETHE, dont il accepte l'idée du "phénomène primaire".

Mais nous croyons découvrir encore une grande influence, abstraction faite de celle de SCHOPENHAUER, de NIETZSCHE et de BERGSON (Cf. *infra*). Nous parlons de la philosophie de W. DILTHEY (1833-1911)⁷¹⁴. Avec DILTHEY, SPENGLER défend l'exclusivité du point de vue historique et la relativité des conceptions philosophiques du monde. DILTHEY est d'avis que toute métaphysique est un phénomène historique passé. Les sciences noologiques ("*Geisteswissenschaften*") se font uniquement par le ressouvenir empirique ("*empirische Selbstbesinnung*"). Tandis que la nature se présente à la critique gnoséologique comme une "ombre futile" — ombre jetée par une réalité cachée pour nos sens — (région de l'explication), la réalité, telle quelle se révèle à nous dans les faits donnés par l'Esprit se fonde sur l'expérience intérieure (région de la compréhension). Il y a un abîme entre les pensées historiques et physiques. Les incidents historiques sont compris par une intuition intérieure, ils sont psychiquement "*nacherlebt*" dans l'imagination, tandis que tous les processus de la nature nous restent étrangers et ne se laissent expliquer qu'extérieurement par l'entendement. C'est au fond la différence phénoménologique entre la motivation (structuration psychique) et la causalité (conclusion physique).

Les sciences historiques ont pour objet l'homme en tant que totalité psychique, car tous les efforts visibles de l'histoire naissent de la totalité de l'âme. Quant à notre âme, elle est comparable à une antenne, qui reçoit, pour ainsi dire, des ondes historiques. La science historique, devenue ainsi une branche de la psychologie, part de l'idée de l'interdépendance structurelle de l'âme et de l'histoire en tant qu'expression d'une multitude d'âmes. De là la tâche de la philosophie de comprendre les systèmes philosophiques au sein de leur origine — et de surmonter en même temps ces systèmes (en tant que vérités) par la compréhension de leur relativité historique.

Il y a, selon DILTHEY, beaucoup de points de vue possibles pour comprendre l'histoire de la philosophie, cette histoire étant la philosophie elle-même. Il distingue trois types de la philosophie : le premier matérialiste-positif, le deuxième idéaliste-objectif et le troisième idéaliste en ce qui concerne le problème de la liberté, mais quant à la vérité, une possibilité vaut l'autre. Le résultat de la philosophie de DILTHEY est un scepticisme semblable à celui de SPENGLER. La philosophie cesse d'être "*Weltanschauung*" et devient "*Weltanschauungslehre*". Elle ne forme plus un système : elle comprend tous les autres grâce au regard mystérieux de l'historien.

⁷¹⁴ K. OESTERREICH : "*Die deutsche Phil. des XIX. Jahrh. und der Gegenwart*", op. cit. § 53, p. 551—554.

Wilhelm DILTHEY : "*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*" (1910), Oeuvres, tome VII, Berlin 1922.

Ph. LERSCH : "*Lebensphilosophie der Gegenwart*", op. cit. p. 35—37.

Si l'on compare ces idées avec celles de SPENGLER, on est tenté de croire que DILTHEY l'a beaucoup influencé — soit directement soit par l'intermédiaire de ses disciples Max FRISCHEISEN-KÖHLER (né en 1878)⁷¹⁵⁾ ou Eduard SPRANGER (né en 1882)⁷¹⁶⁾. Max FRISCHEISEN-KÖHLER croit avec DILTHEY que la réalité visée par l'entendement n'est pas saisissable dans la pensée, mais uniquement dans l'"*Erleben*", parce que déjà toute sensation dépasse la portée de la pensée. Eduard SPRANGER s'est occupé surtout de la compréhension historique et de la pédagogie. Il croit que "comprendre" est encore quelque chose de plus qu'"*erleben*". "Comprendre" c'est pénétrer dans une constellation de valeurs issue d'un Esprit objectif (HEGEL.). La structure de l'âme s'accorde ainsi avec celle de l'Esprit objectif — et sait refléter l'évolution de ce dernier.

Mais il y eut encore un autre philosophe contemporain de W. DILTHEY, dont les thèses ont eu une influence considérable sur la "*Lebensphilosophie*". Theodor LIPPS (1851—1914) fut vers 1900 le maître de Theodor LESSING et de Ludwig KLAGES à Munich. Lui aussi soutenait que la psychologie est la science fondamentale de la philosophie⁷¹⁷⁾. D'après lui la psychologie est en premier lieu la science de l'inconscient — soit objectif soit subjectif. (L'inconscient objectif se manifeste par des sensations p. ex. : des couleurs, des sons etc. ; l'inconscient subjectif contient les volitions, les "*Stimmungen*", les plaisirs et les douleurs etc.). Le reveil de la conscience, c'est-à-dire le devenir conscient, dépend de conditions biologiques. Mais l'identité du Moi conscient, accompagnant les fonctions de l'Âme, indique toutefois une conscience pure qui existe indépendamment des individus pensants. LIPPS se rapproche ici des thèses de HUSSERL (Cf. *infra*)⁷¹⁸⁾.

⁷¹⁵⁾ Max FRISCHEISEN-KÖHLER : "*Wissenschaft und Wirklichkeit*", Berlin 1910.

"*Das Realitätsproblem*", Berlin 1912.

⁷¹⁶⁾ Eduard SPRANGER : "*Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*", Berlin 1905.

"*Lebensformen*", Berlin 1914.

⁷¹⁷⁾ K. OESTERREICH : "*Die deutsche Phil. des XIX. Jahrh.*" etc., op. cit. § 49.

Theodor LIPPS : "*Die Grundsatsachen des Seelenlebens*", Bonn 1885 et 1912. "*Asthetik*", 2 vol., Hamburg 1903—06, deuxième éd., Lpz. 1914 tome I, 1920 tome II.

⁷¹⁸⁾ On peut supposer que chez LIPPS cette transition du pragmatisme à la phénoménologie fut influencée en partie par LESSING lui-même. Car parmi ses manuscrits posthumes nous trouvons une composition écrite à la main, datée de 1906 qui porte le titre suivant : "*HUSSERLs Standpunkt dargelegt für LIPPS*". Il s'agit probablement d'un résumé de plusieurs conférences faites par HUSSERL, mais nous ne savons pas si LIPPS l'a jamais lu. Cependant, l'existence de cette composition prouve les tentatives importantes de LESSING pour concilier les différents courants dans la philosophie allemande moderne.

LESSING confesse d'ailleurs expressément sa dépendance aussi bien de LIPPS que de HUSSERL : *Gesch.* 1927. p. 8—10 : "*Sie (la théorie) entstand aus jahrelangen Ringen mit zwei Universitätslehrern, die, ehe ich meinen eigenen Weg fand, meine Führer gewesen sind : Theodor LIPPS und Edmund HUSSERL. In jungen entscheidenden Jahren erhielt ich als Schüler von Theodor LIPPS die folgende Vorstellung eingeprägt : Es gibt eine dinglich-materielle objektive Aussenwelt, welche aber ihr "Leben" erst empfängt vom tragenden Bewusstseinssubjekt aus, indem dieses "der Natur die Seele verleiht". Diesen Vorgang der Allbeseelung des dinglich-gegebenen vom tragenden Bewusstsein her benannte LIPPS mit dem Worte "Einfühlung". Dieses Vorurteil "Hie tote Dinge — Hie beseelendes Ich" hatte Wurzel in mir geschlagen, als ich durch Edmund*

L'oeuvre la plus remarquable de LIPPS est l'«*Aesthetik*». Il opère ici avec le concept de l'«*Einfühlung*» (la capacité de projeter ses sentiments dans le monde qui nous entoure). C'est un instinct primaire qui nous permet de sentir immédiatement l'essence de l'autre (qui est «mort» au point de vue gnoséologique), même celle des objets inorganiques. Cette idée, que nous possédons une faculté naturelle de transcendance sur l'entendement et une possibilité de communication directe avec les expressions vitales, donna un nouvel élan à une nouvelle science : la caractérologie.

LIPPS, quoiqu'étant toujours prisonnier dans la relation sujet-objet, enseigna ainsi un nouvel intuitionisme — et il renouela de cette façon — peut-être contre son gré — les idées goethéennes oubliées au cours du dix-neuvième siècle. Comme on sait, GOETHE combattit la science mécanique et persifla admirablement les progrès de l'Esprit en «Wagner» et en «Homunculus» ⁷¹⁹). Rien d'étonnant que l'anti-progressisme moderne se soit servi aussi des armes goethéennes dans sa lutte contre la science mécanique, l'ennemi principal de la Vie. Par affinité élective plutôt que par hasard, la génération des anti-progressistes retrouva les trésors goethéens d'intuition vivante. La fondation de la «*Deutsche graphologische Gesellschaft*» à Munich (1900) par des disciples de LIPPS (H. H. BÜSSE, Ludwig KLAGES, Georg MEYER, Hugo EICK, Friedrich HUCH et Theodor LESSING) paraît dont être la renaissance de la science de la contemplation et de l'expression des mouvements vitaux.

La caractérologie ⁷²⁰) est d'ailleurs d'origine très ancienne. KLAGES et LESSING y ont porté grand intérêt. Nous en trouvons déjà des vestiges caractérologiques chez les anciens hindous, chez ARISTOTE, J. B. PORTA et finalement chez C. G. CARUS (1789—1869), ami de GOETHE ⁷²¹).

Mais seulement à partir de KLAGES (fondation du «*Seminar für Ausdruckskunde*» 1905), nous pouvons parler d'une «science» caractérologique. D'après sa thèse, le corps et l'âme sont des pôles inséparables

HUSSERL., welcher damals mit Theodor LIPPS eng zusammen ging, eine zweite beunruhigende Trugvorstellung eingepflanzt erhielt : Die letzte Wirklichkeitsgegebenheit ist psychologischer Natur : Sie ist des Subjekts intentionales Gerichteisein auf . . . Phänomene. Diese Inhaltsbilder der Seele aber (d. h. die Phänomene selber) sind nun nicht mehr seelischer Natur, sie sind eidetische Phantasmen der Vernunft. Ihre reine Eidetik besteht auch ohne Rücksicht auf psychisches und faktisches Dasein und auf empirisches Sosein . . . — . . . Die Drei-Sphären-Theorie, die meiner Lehre überall zu Grunde liegt, klärt endgültig das Verhältnis von a) Lebenselement, b) raumzeitlicher (immanenter) Wirklichkeit, Wirklichkeit des Bewusstseins und c) zeitloser Sphäre der Bilder. Sie erwuchs aus dem Gegensatz zu Lipps einerseits, zu Husserl andererseits. LIPPS zeigte mir den Unterschied von Lebenselement und Bewusstseinswirklichkeit. HUSSERL zeigte mir den Unterschied von Bewusstseinswirklichkeit und reiner Bildsphäre. Von dem einen lernte ich den beseelenden, von dem anderen den entseelenden Geist kennen. Beiden aber war Geist : lebendiger Mittelpunkt."

KLAGES lui-aussi s'occupe de LIPPS. (*G. a. W. d. S.*, p. 223—225) En outre, l'exemplaire de «*Geist als Widersacher der Seele*» que nous avons lu et qui vient de la bibliothèque de LESSING est pleine d'annotations de la main de LESSING. Nous y trouvons en marge quelques fois le nom «LIPPS» pour indiquer le lieu d'où venaient certaines idées de KLAGES (p. ex. : p. XXIII, p. 89, p. 100).

⁷¹⁹) LESSING : *Geschichte* 1927, p. 134.

⁷²⁰) Le nom «caractérologie» vient d'un disciple de SCHOPENHAUER : Julius BAHNSEN : «*Beiträge zur Charakterologie*», 1867.

⁷²¹) C. G. CARUS : «*Psyche* (1846), édité de L. KLAGES, Jena 1926, édité de R. MARX chez KRÖNER, tome 98 sans indication de l'année : *Symbolik der menschlichen Gestalt*» (1853), édité de Theodor LESSING, Celle 1925.

de la cellule vitale qui se meut, parce qu'elle est animée. Il n'y pas ici de causes à chercher (comme l'a voulu DARWIN), mais l'âme s'exprime immédiatement dans les mouvements du corps. Le corps est, selon KLAGES, l'apparition de l'âme, et l'âme est le sens (*Sinn*) du corps vivant. Les expressions du corps (qui se cristallise p. ex. : dans l'écriture) sont la langue de l'âme, — langue qui est dérangée seulement par l'infraction de l'Esprit et de la volonté consciente. A partir de cette catastrophe les mouvements d'expression sont remplacés par des mouvements arbitraires, s'orientant vers un "idéal" quelconque. (*Anbild* ou *Leitbild*) LESSING aussi s'est acquis un grand mérite dans la caractérologie en remplaçant l'"*Einfühlungstheorie*" de LIPPS par sa psychologie de l'"*Ahmung*" (l'animation de la nature au sein de l'"*Erleben*" symbolique) ⁷²²⁾.

Mais tout cela ne se rapporte qu'indirectement à notre sujet. Si nous voulons descendre aux sources de l'anti-progressisme, il ne nous faut pas oublier Georg SIMMEL et Edmund HUSSERL, tous deux esprits très positifs, quoiqu'opposés l'un à l'autre.

Georg SIMMEL (1848—1918) ⁷²³⁾, maître de Theodor LESSING, proclama le premier parmi les philosophes allemands modernes ce qu'on appelle le "pragmatisme" ⁷²⁴⁾. En considérant l'oeuvre de KANT d'un point de vue psychologique, il anéantit le concept de la vérité par la pensée, disant que notre entendement est incapable de tirer copie des objets. Le tableau du monde change avec les organismes. Cette transformation se fait par une sélection biologique. Les individus, dont les représentations sont plus utiles à leur conservation dépassent les autres, dont les représentations sont restées en arrière. Vérité et utilité de l'espèce ne font qu'un. Bref, jusqu'ici les thèses de SIMMEL ne diffèrent pas beaucoup de celles de NIETZSCHE. Mais la théorie de la connaissance de SIMMEL en diffère beaucoup. Nous y trouvons la distinction typiquement bergsonienne entre la continuité intérieure du temps et le principe extérieur de la forme. La Vie devient toujours, mais la forme existe d'une façon immuable. Comment donc comprendre le fait de la forme de travers la Vie ? SIMMEL croit que la Vie elle-même crée la forme, puisqu'elle ne peut vivre sans individualisation. Mais la création déborde la forme idéale, et ainsi la Vie elle-même est-elle un processus dialectique entre la virtualité de la forme contenue dans la Vie et la mort de la Vie par la forme. C'est là l'aspect tragique de l'Être senti du dedans. Du point de vue gnoséologique notre tableau du monde est déterminé par des fonctions psychologiques apriori de notre entendement. Le monde vu du

⁷²²⁾ LESSING : "Psychologie der Ahmung", dans "Philosophie als Tat", Hannover 1913 : "Über die Möglichkeit universeller Charakterologie", *Archiv für systematische Philosophie*, vol. 23/4, Berlin 1917, p. 215 : "... dass ... vorbenusste Ahmung, nicht aber die durchaus auf Selbstbetrug ruhende "unmittelbare", "intuitive", "introspektive", "phänomenologische", "adäquate" Evidenz der Wissenschaft der Hauptweg aller Seelenkenntnis ist. ... Entdeckung einer Welt ungesehener, nie durch Bewusstseinspsychologie nie durch bewusstseinsimmanente Analysen zu erfassender vorbebenusteter Erlebnisse." p. 216 : "Indem ich somit alles (die gesamte Körperwelt !) als Ausdruck "seelischer Lebendigkeiten" betrachte, scheint der Begriff Charakterologie eine weit über die Erforschung menschlichen Seelenlebens hinausragende Bedeutung zu erhalten."

⁷²³⁾ K. OESTERREICH : *Die deutsche Phil. des XIX. Jahrh.*, op. cit., § 42. LERSCH : *Lebensphil. der Gegenwart*, op. cit., p. 47/56.

SIMMEL : *Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel*, deuxième éd., München 1922, p. 8/22, 22/23, 37, p. 73. 80, 99, 182/183.

⁷²⁴⁾ Le "pragmatisme" de SIMMEL fut établi déjà en 1895.

dehors semble donc un produit de notre entendement, qui est de son côté une forme futile de la Vie créatrice se tournant brièvement vers l'idéal formateur. Non seulement la nature, mais aussi l'histoire se fait d'une manière extra-temporelle. Cette découverte équivaut à une critique de l'histoire, mais elle n'est que peu efficace, parce qu'elle se fait au milieu de l'histoire dialectique de la Vie. SIMMEL trouve qu'il ne s'agit pas dans l'histoire d'une simple copie de la réalité vécue, mais de sa déformation spirituelle⁷²⁵). L'influence de cette philosophie sur l'oeuvre de LESSING est indubitable, mais il serait injuste d'inculper LESSING d'avoir pillé SIMMEL. Car l'idée de la "*Sinnggebung*" est au fond l'application de la thèse fondamentale de la *Critique de la Raison pure* à l'histoire.

Au contraire, la philosophie de LESSING est bien loin de tout pragmatisme, parce que LESSING croit à la vérité immuable, qui doit se trouver en dehors de la Vie. Cette conviction lui vint justement de HUSSERL, dont il suivit les cours à Goettingen. Les deux essais "*Der Bruch in der Ethik KANTS*" et la "*Wertaxiomatik*" rendent expressément compte de cette influence.

Edmund HUSSERL (né en 1859)⁷²⁶), chef de l'école phénoménologique (Max SCHELER, Martin HEIDEGGER), enseigna (d'après Bernhard BOLZANO 1781—1848 et avec Alexius v. MEINONG 1853—1920) la validité immuable de la logique et de la théorie abstraite des significations pures. La publication des ses "*Logische Untersuchungen*" (1900) fut peut-être l'événement le plus important dans l'histoire de la philosophie allemande moderne. Selon HUSSERL, l'avenir de la véritable philosophie consiste dans la description des essences pures visées par nos jugements et mises ainsi en évidence logique, tandis que le pragmatisme et le psychologisme amènent forcément la ruine de la philosophie. Nous saisissons ces essences par une sorte d'intuition appelée "*Wesensschau*". En vérité, cette science phénoménologique contredit absolument les tendances de la "*Lebensphilosophie*", parce qu'elle s'appuie sur le processus dangereux de l'anéantissement des images en mettant la réalité vivante entre parenthèses. C'est ce que l'anti-progressisme reproche à la phénoménologie.

La théorie des trois sphères de LESSING reflète ainsi la triple influence de LIPPS (Cf. *supra*), de SIMMEL (seulement en ce qui concerne l'histoire) et de HUSSERL⁷²⁷). Ce que KLAGES appelle "l'essence de l'existence"⁷²⁸) se rapproche aussi beaucoup de la pensée phénoménologique — du moins selon une annotation en marge de LESSING, quoique KLAGES combatte naturellement les tendances scientifiques de HUSSERL comme des tentatives en vue de la ruine des images⁷²⁹).

Selon KLAGES lui-même les fondements gnoséologiques de son système ne viennent que d'un seul philosophe : Melchior PALÁGYI (1860—1924). En fait, la théorie de l'intermittence de la conscience sert de base à la philosophie de KLAGES⁷³⁰). Nous devons à PALÁGYI la

⁷²⁵) G. SIMMEL : *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Lpz. 1907, p. 50.
55, 59, 70.

⁷²⁶) K. OESTERREICH : *op. cit.*, § 48, Cf. *Bibliographie*.

⁷²⁷) LESSING : *Geschichte*, 1927, § 22.

⁷²⁸) KLAGES : *G. a. W. d. S.*, I, chap. 2.

⁷²⁹) *Ibid.* p. 110.

⁷³⁰) Cf. Chap. II, § 1—2 de notre thèse.

KLAGES : *G. a. W. d. S.*, I, chap. 40.

M. PALÁGYI : "*Wahrnehmungslehre*", *op. cit.* Préface de L. KLAGES ; "*Naturphilosophische Vorlesungen*", *op. cit.* première éd., Lpz. 1907.

connaissance disant que le courant de la Vie doit être en dehors de la relation sujet-objet, ou autrement dit que la relation sujet-objet dépend d'un acte atemporel de la conscience. A partir de cet acte, il y a une pulsation de la conscience glissant d'un point fixe à l'autre. La fonction de la conscience est caractérisée par son incapacité de saisir la réalité réelle. Ce fut alors KLAGES qui s'est servi de cette théorie pour démontrer le danger de la conscience en face de la réalité (l'âme). LESSING lui aussi connut PALÁGYI. L'exemplaire des "*Naturphilosophische Vorlesungen*" de la bibliothèque de LESSING fut lu en 1917.

C : Les autres dépendances de la "*Lebensphilosophie*" anti-progressiste qui restent encore à démontrer deviennent de plus en plus incontrôlables. Nous pouvons donc soutenir que les philosophies jusqu'ici mentionnées nous semblent les véritables sources de l'anti-progressisme. Cependant, il faut toujours se rappeler l'impossibilité d'une classification exacte, parce que l'anti-progressisme et la "*Lebensphilosophie*" ne représentent point des unités intérieures. Il est évident, qu'un "courant" contenant des parties différentes d'un pragmatisme, d'un nihilisme, d'un historisme, d'un évolutionnisme, d'une philosophie de la logique, de l'inconscient, du conscient, de la civilisation etc., bref, les éléments de tous les systèmes imaginables — qu'un tel courant doive se modifier selon les "*Stimmungen*" des auteurs. Il ne faut pas oublier non plus que nos trois auteurs sont des allemands ; tous les trois aiment tendrement leur langue, langue qui permet plus que toute autre des spéculations hardies et profondes qui ne résultent que trop souvent d'une obscurité du vocabulaire.

En plus, LESSING et KLAGES dans leur jeunesse ont plus vécu qu'étudié. Munich à la fin du siècle, ne fut comparable qu'à Heidelberg ou à Jéna du temps des romantiques. La poésie, la peinture, la musique triomphèrent de la science ; une élite d'esprits se réunit dans les cafés, les ateliers, les salles de l'Université. Un vif échange d'idées et de fantaisies fertilisa les pensées et les âmes.

Jamais auparavant et jamais peut-être plus tard la civilisation européenne n'a atteint un degré plus haut, au moins quant à la sûreté publique et à la richesse économique. Une brillante jeunesse d'étudiants sans soucis matériels et sans crainte pour l'avenir s'adonna à une vie heureuse, uniquement occupée par des "*Erlebnisse*". Ce fut le temps, où DEBUSSY, MALLARMÉ, MAETERLINK, RENOIR et tous les autres génies français de la fin du siècle impressionnèrent, profondément l'âme allemande, où tout le monde adora NIETZSCHE et WAGNER, où le "*Weltschmerz*", l'impressionisme français et l'esthéticisme anglais travaillèrent ensemble pour trouver l'expression ultime de l'art. SPENGLER, qui d'ailleurs vécut aussi à Munich, dirait : La civilisation étant achevée, la forme extérieure de l'art dissolue, les possibilités épuisées, il ne restait aucune autre issue que la nostalgie du passé et du rêve.

Ce fut naturellement surtout la poésie, qui influença nos philosophes, quoique les autres arts aussi aient laissé leurs marques dans la "*Lebensphilosophie*" anti-progressiste. Parmi les poètes et les écrivains allemands habitant Munich pendant ces années, il faut mentionner : Thomas MANN (né en 1875), Max DAUTHENDEY (1867—1918), Waldemar BONSELS (né en 1881), Stefan GEORGE (1868—1933) (dont le style exclusif impressionna beaucoup nos anti-progressistes), Ricarda HUCH (né en 1864), Gustav MEYRINK (né en 1868) (dont l'occultisme littéraire eut beaucoup d'influence), Rainer Maria RILKE (1875—1926) (le poète le plus

éminent de l'Allemagne moderne), Frank WEDEKIND (1864—1918), Heinrich MANN (né en 1871), Carl STERNHEIM (né en 1881) etc.

Il est regrettable ou peut-être agréable que nous ne connaissions pas la vie privée et les expériences personnelles de KLAGES et de SPENGLER, qui n'aiment point à se démasquer. Mais LESSING, plus humain et peut-être plus faible, écrivit une autobiographie, qui doit être très intéressante. Nous ne la connaissons que très peu et seulement par des récits de l'auteur pendant la composition en 1933, toutefois elle parut en 1935 à Prague comme oeuvre posthume et comme le premier tome des oeuvres complètes. Elle contient la clef des relations personnelles entre KLAGES et LESSING, c'est-à-dire au fond entre leurs philosophies. Nous pouvons seulement annoncer ce livre comme complément nécessaire d'une étude historique sur l'anti-progressisme.

On pourrait donc dire que les sources de l'anti-progressisme sont plutôt en dehors qu'en dedans de la philosophie. La culture universelle de nos auteurs n'est comparable qu'à celle des romantiques. Les connaissances de SPENGLER p. ex. : sont tellement variées qu'on s'étonne qu'un seul homme puisse emmagasiner un si grand trésor de savoir. Même si l'on est d'un avis autre que SPENGLER en ce qui concerne ses idées philosophiques, il faut admirer en lui l'historien incomparable.

Sic nous voulons appeler SPENGLER le type de l'homme "faustien", LESSING l'égal par l'ampleur de son tableau du monde et de sa "*Bildung*" unique. Sa personnalité romanesque réunit une âme de païen et un cerveau d'encyclopédiste. Ses connaissances profondes en médecine, philosophie, littérature, psychologie, histoire etc. formèrent une unité achevée d'une singulière clarté. Toujours il aima la Vie plus que l'Esprit, la profession de maître plus que celle de philosophe. Il fut le seul parmi les anti-progressistes qui enseignât dans une Faculté, tout en restant instituteur ambulant, publiciste, poète, pacifiste, fondateur d'une société contre le bruit etc. Le rôle fatal qu'il joua dans la publicité associa à son nom une idée totalement fausse. Un jour viendra, où l'on verra que la vie de LESSING différa absolument de sa philosophie, et que ses efforts spirituels gardèrent leur valeur malgré les opinions contemporaines, car il faudra nettement séparer l'oeuvre cristallisée des passions contradictoires de son auteur.

KLAGES lui-aussi est d'une culture extraordinaire. Comme créateur d'une nouvelle science il appuya ses opinions sur des exemples qui relèvent des connaissances exactes dans plusieurs matières. Il est donc impossible de poursuivre toutes les sources de l'anti-progressisme. Un seul livre, un poème, une sentence, une impression même pouvaient suffire pour modifier une conception du monde et pour fournir un nouvel argument dans la lutte contre l'Esprit⁷³¹).

⁷³¹) C'est pourquoi nous croyons que l'idée principale de l'anti-progressisme était : "dans l'air" — et que LESSING exagère un peu en disant (*E. u. A.*, 1930, p. 355, Préface à la quatrième édition) : "Cette oeuvre parue maintenant en quatrième édition est beaucoup lue, pour ne pas dire beaucoup pillée. (Une grande littérature sur le "Levant" ou "Déclin" de l'Occident et de l'Orient est née seulement après la publication de ce livre, et on peut soutenir qu'elle n'est pas sans rapport avec les doctrines ici développées." Il nomme des oeuvres d'envergure, comme p. ex. : "*Der Untergang des Abendlandes*" de Oswald SPENGLER, "*Die Krisis der europäischen Kultur*" de Rudolf PANNWITZ, "*Asien als Erzieher*" de Paul COHEN-PORTHEIM, "la défense de l'occident" de Henri MASSIS, "*Der Aufgang des Abendlandes*" de John MACREADY.

D'où vient donc cette hostilité contre l'Esprit de KLAGES et de LESSING, car il faut faire abstraction de SPENGLER, dont la conception du monde est un simple évolutionnisme pessimiste ? C'est là le problème capital propre à l'anti-progressisme. Tandis que SPENGLER se résigne à la mort inévitable, LESSING et KLAGES vont plus loin en poursuivant la signification gnoséologique du progrès. Tandis que SPENGLER considère le progrès comme une attitude mentale d'une certaine civilisation — et comme une idéologie éphémère qui mourra avec la civilisation dont elle est issue, KLAGES et LESSING essaient d'expliquer l'origine de ce phénomène créant entr'autres le progrès. Car une chose semble évidente : Le "progrès" n'est pas un mot dénué de sens (comme l'eût cru SCHOPENHAUER — et comme l'affirme SPENGLER en considérant l'augmentation des biens spirituels comme un déclin nécessaire de la culture), mais il désigne une réalité : L'emprise croissante de l'Esprit.

Ayant démontré qu'il n'y a des valeurs que du point de vue de l'Esprit, les anti-progressistes soutiennent que tout progrès imaginable (l'évolution de l'Esprit) doit commencer par un jugement arbitraire, que ce jugement doit réaliser ensuite une idée qui devient but de volonté et que le progrès finit par une position hiérarchique des valeurs. Ces valeurs de leur côté, appartenant originellement à une sphère extra-temporelle, rebondissent dans la Vie par une espèce de ricochet, et l'Esprit une fois mis en fonction, progresse en construisant un filet d'organisations complexes. Peu importe ici, si l'Esprit évolue soit en établissant une nouvelle unité (concentration) soit en dissolvant les unités antérieures (liberté), — le point capital est qu'il évolue en transformant les données antérieures. L'Esprit comme pouvoir de la constatation et de la définition, est une puissance modificatrice ; mais au cours de ses modifications, effectuées pour guérir ou pour combattre la nature, il doit se tourner contre l'élément psychique primaire. Quoique cet élément ne soit pas une valeur proprement dite et quoiqu'inversement l'évolution totale de l'Esprit ne soit pas non plus une valeur (les valeurs commençant avec les jugements), — une voix intérieure nous rappelle le paradis perdu d'une Vie inconsciente. Ce paradis perdu, c'est l'état de nature d'après ROUSSEAU —, et tout ce qu'on appelle "progrès" n'est que la tentative consciente de retrouver cet équilibre dérangé.

L'Esprit est un agent de trouble, il est l'adversaire de l'Âme et tous ses efforts nous éloignent à jamais du royaume des mères. L'Esprit tâche de se rendre superflu, mais tout ce qu'il touche perd l'âme et devient objet mort. Ainsi le progrès de l'Esprit qui est une régression ininterrompue considérée du point départ, doit finir par l'anéantissement de la Vie. S'il y a un progrès, il est la mort de l'humanité par l'Esprit — et s'il n'y a pas de progrès nous allons mourir de faim (à cause de la Vie cruelle). Double mort et double raison d'être anti-progressiste !

Cette idée fondamentale — ainsi que nous l'avons affirmé — vient directement de nos auteurs, c'est là leur propre mérite. Car ROUSSEAU qui douta le premier de la valeur de la civilisation, ne connut pas la polarité métaphysique entre Vie et Esprit, c'est-à-dire les causes de la civilisation —, et NIETZSCHE qui l'eût pu connaître fut occupé par d'autres tâches. L'anti-progressisme n'a donc pas de sources directes. Il est un problème de l'homme européen, énoncé d'une manière qui échappe aux essais de classification. KLAGES et LESSING trouvèrent tous deux

cette question saisissante, et chacun en donna une autre explication, qui eut son ultime raison d'être dans les profondeurs de leurs âmes ⁷³²).

Cela s'applique aussi à la philosophie de SPENGLER. Peut-être peut-on hériter de certains problèmes, mais pour en former une nouvelle conception du monde il faut être un esprit original.

Le problème propre à l'anti-progressisme : la peur du progrès de la civilisation est un motif très ancien de la poésie, la philosophie le connaît seulement depuis ROUSSEAU. NIETZSCHE en reprenant cette question dut la considérer à travers l'idéologie de son siècle rationaliste. Ainsi l'idée du retour à la nature réapparaît chez lui sous la forme d'un progrès de l'humanité. Jamais il ne croyait à l'utilité efficace de son surhomme ; il croyait au contraire son éthique absolument adéquate à la raison délivrée des préjugés chrétiens, mais il oubliait apparemment qu'un tel but issu originairement d'un athéisme renfermait une nouvelle croyance à la nécessité de l'homme. Il était donc plus chrétien qu'il ne le savait. En tant que successeur des rationalistes français il voulait corriger la conception chrétienne du monde, conception contenant en germe justement l'idée de la spiritualité hoministe, point de départ de toute éthique possible en Europe. Ainsi NIETZSCHE se servant des arguments en règle contre le christianisme devait être dupe de l'idéologie européenne, c'est-à-dire chrétienne. C'est pourquoi les anti-progressistes ayant vu ce paradoxe, ont essayé de surmonter le christianisme en se faisant païens. En s'abstenant de tout jugement de valeur, ils ont rompu les liens avec l'Esprit, gagnant de cette façon un nouveau biais pour comprendre l'essence du christianisme.

D : Chez eux, l'attaque contre l'Esprit qui est l'essence de l'anti-progressisme, résultait d'une connaissance intime de la tragédie nitzschéenne, — tragédie révélant qu'un irrationalisme éthique ou une éthique irrationnelle sont tout à fait impossibles. Si la philosophie veut juger de l'essence de l'Esprit, elle ne doit plus s'intéresser à l'homme. Il faut avoir "*erlebt*" l'essence de l'Esprit et de la science pour l'envisager d'un point de vue extra-humain.

On pourrait donc affirmer qu'une grande partie de notre doctrine se formait en correspondance directe avec les opinions contraires. La

⁷³²) LESSING : *E. u. A.*, p. 357 (Préface à la quatrième édition) : "*Einem kommenden Geschlechte muss es überlassen bleiben, zu erspüren, wieviel und welche der uns beiden (KLAGES et LESSING) gemeinsamen Anschauungen nicht ohne mein Leben in die Welt getreten wären, auch nicht durch das wissenschaftlich weit umgreifendere Werk von Ludwig KLAGES. Eine Kindheit und eine Jünglingszeit, bis hinein in die reifenden Mannesjahre, verbracht in täglicher Bruderschaft, solche Geschwisterung zweier könnte selbst unser geltungsrolliger Widerspruchsgeist, unser Geist, der das Denken verurteilt, unser Wille, der das Wollen verpönt, nie ganz verleugnen. . . . die Erfahrung, dass in unserem Falle die gemeinsame Grundwurzel auseinanderbrach in zwei auf immer getrennte Pfade. Die eine Strasse führt, aus Wüste oder Tropen kommend, in das Verlöschen oder Verstarren am Eispol. Die andere Strasse, gangbarer, weil minder zu Argernis reizend, mündet, wenn ich recht sehe, in den Anti-intellektualismus einer Philosophie des Rausches und der Lebensekstase. — Gegenläufige Pfade! . . . Weniger die Gemeinschaft im Ursprung, als eine merkwürdige Gleichheit der lösungheischenden Fragestellungen begegnet mir aus dem 1920 in Sofia erschienenen, 1922 ins Deutsche übersetzten Buche: "Europa und die Menschheit" des Fürsten N. S. TRUBETZKOY, von dem ich sagen möchte, dass er alle meine Fragen sieht, ohne doch für irgendeine die Lösung zu finden."*

génération des anti-progressistes venait de la science exacte : LESSING de la médecine, KLAGES de la chimie et SPENGLER de la mathématique.

On ne peut pas bien comprendre les tendances anti-progressistes et anti-scientifiques, si l'on n'envisage pas la situation de la "*Weltanschauung*" à la fin du siècle. Le positivisme français et surtout l'évolutionnisme anglais pénétrèrent dans les universités allemandes — soit sous la forme d'un pragmatisme moniste (HACKEL, DUBOIS-REYMOND) soit sous celle de la psychologie expérimentale (WUNDT) ou de l'empirio-criticisme (MACH, AVENARIUS). En tout cas, le trait commun à toutes ces écoles était l'auto-restriction de la philosophie à l'expérience bien fondée, — une renonciation volontaire à l'ontologie et à la spéculation métaphysique. A cette époque on considéra la métaphysique comme une recherche sur de faux problèmes. D'après l'opinion du positivisme, le véritable philosophe ne doit pas chercher ce qui échappe pour toujours à la vérification expérimentale. Si la philosophie veut être "utile" — et c'est là le point décisif ⁷³³⁾ — elle doit suivre les progrès de la science, ou bien elle devient superflue, c'est-à-dire nuisible pour l'évolution.

Une telle évolution présuppose une croyance à une destination édue de l'humanité, réalisée au moyen de la science. Un optimisme naïf se reflète dans les systèmes du jour. La conviction immuable dans le sens du monde et dans la sainteté de l'humanité ne permet aucun doute. De ce point de vue, l'anti-progressisme se présente comme une lutte contre l'orgueil de l'homme devenu étranger à la beauté tragique de la Vie ⁷³⁴⁾.

LESSING a admirablement caractérisé le type du savant positif dans la personne de Eugen DÜHRING (1833—1921) ⁷³⁵⁾. En lui surtout il attaqua l'homme européen disant : "C'est moi et mon travail qui importent ⁷³⁶⁾ !" L'impression saisissante que fit sur lui le scientisme s'exprime

⁷³³⁾ Max SCHÉLER : *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Lpz. 1926, p. 459 : "*Der Pragmatismus hat sicher nicht unrecht, wenn er den Antrieben des Handelns, der praktischen Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt die grösste Bedeutung für die wahrnehmende Erkenntnis und ihre Ausbildung zuweist. . . nicht ein kontemplatives Verhalten, sondern an erster Stelle seine Arbeit an der Welt, die ausgewirkte Macht und der zähe Trotz im Kampfe mit der Natur und der immer neuen Besiegung ihrer Widerstände.*"

Rudolf EUCKEN : *Der Sinn und Wert des Lebens*, sixième édition, Lpz. 1918, p. 85/86 : ". . . auch die Kulturepochen, die Völker, die Individuen erlangen eine Festigkeit der Überzeugung und eine Sicherheit des Weges nicht durch angestrengtes Grübeln, hinter das immer wieder ein neues Grübeln treten kann, sondern nur durch einen inneren Zusammenschluss ihres Lebens und seine Lagerung um einen beherrschenden Mittelpunkt : nur das verscheucht den Zweifel und gibt dem Handeln eine freudige Zuversicht . . ."

⁷³⁴⁾ L. KLAGES : *Mensch und Erde*, op. cit., p. 19 : ". . . so gibt es alsbald wieder wetterfeste Redensarten genug von "wirtschaftlicher Entwicklung", Erfordernissen des "Nutzens", unvermeidlichen Nöten des kulturellen Prozesses, um den mahnenden Vorwurf zu bannen."

⁷³⁵⁾ Eugen DÜHRING : "*Wirklichkeitsphilosophie*", 1895.

Th. LESSING : "*DÜHRINGs Hass*", cinquième édition 1922 : *Europa und Asien*", 1923, p. 372/376.

⁷³⁶⁾ LESSING : *Geschichte*, 1927. § 10, p. 72/73 : "*Ein hochmütiges, demütloses, machtwilliges, selbstgerechtes Antlitz. Darauf steht ehern eingeschrieben : "Auf Uns kommt es an !" Dies Antlitz blickte mich an von Jugend auf. Es blickte mich an aus den Werken einer Kette leuchtender Geister, Geister, welche weniger zu schauender Sinnigkeit als zu völkerverbindender Tat berufen schienen. Ebenso willensstark als trauarm, ebenso begriffsstolz als elementlos, ebenso leidenschaftlich weitausgreifend als arm an stiller Naturseele. HEGEL, FICHTE, HARTMANN, CHAMBERLAIN, LAGARDE, LANGBEHN, EUCKEN,*

fortement dans ses oeuvres, il emploie les mots les plus passionnés pour reprocher au positivisme sa volonté de puissance destructive, son orgueil et son anthropomorphisme.

Il en est de même chez KLAGES, dont tous les livres contiennent des accusations violentes contre la science "mécanique", "stérile" et "aride". Ici SPENGLER s'accorde avec les deux autres philosophes en considérant le positivisme et la science modernes comme des phénomènes décadents d'une civilisation épuisée. Mais il faut se rappeler que ce mépris et cette haine chez nos philosophes ne résultent pas d'une étroite ignorance, mais d'expériences personnelles avec la science.

Il en ressort que la philosophie de la science et de l'Esprit aussi bien que l'irrationalisme laissèrent des vestiges dans l'anti-progressisme.

E : Sous un certain biais, l'anti-progressisme poursuit le même but que cet irrationalisme moderne, dont le représentant le plus grand est Henri BERGSON. Il n'est pas douteux que les idées de BERGSON imprégnèrent beaucoup la pensée allemande, quoique les pensées directrices sur une évolution créatrice et sur la différence essentielle entre l'intelligence et la Vie viennent plus directement de SCHOPENHAUER. Mais pour élucider toutes ces interdépendances, il fallait écrire une thèse spéciale, comme nous l'avons dit au préface.

Quant à nos auteurs, ils ont tous connu plus ou moins bien l'oeuvre du philosophe français, quoiqu'ils n'aient point été de son avis⁷³⁷⁾, sauf peut-être SPENGLER. SPENGLER est certainement celui des anti-progressistes qui fut le plus influencé par la philosophie de BERGSON. Le deuxième chapitre du premier tome du *Déclin de l'Occident* ne semble que l'application de la distinction bergsonnienne entre la pensée spatiale-causale et l'intuition temporelle-qualitative relative au problème de l'histoire. Mais on cherche en vain une annotation de SPENGLER concernant sa dépendance de BERGSON. Leonard NELSON⁷³⁸⁾ citant SPENGLER mentionne deux fois⁷³⁹⁾ le nom de BERGSON orné par SPENGLER de l'épithète : "windig" ("windiges Parteigerede" = fanfaron), mais notre édition de 1923 ne contient plus cette injure; au contraire elle ne rend plus du tout compte de l'existence de BERGSON, si du moins nous l'avons lue avec attention.

DUHRING, TREITSCHKE, TROELTSCH, PANNWITZ, SPENGLER, SCHELER, STEINER, KEYSERLING, ZIEGLER, BREYSIG, SPRANGER, alle diese grossen deutschen Köpfe zeigten immer neu dasselbe Antlitz . . ."

⁷³⁷⁾ KLAGES : G. a. W. d. S., I, p. 27 et chap. V.

LESSING : Geschichte, 1927, p. 65/66, p. 115, p. 129, p. 141 : "Ich bin völlig sicher, dass eines Tages die Lebensmechanik selber klar sichtbar machen kann, dass es keinen schlimmeren Unfug gibt als eine Philosophie, die (wie SCHOPENHAUER, FECHNER, BERGSON) in die aussermenschliche Natur einen Willen oder gar (wie HEGEL, SCHELLING, HARTMANN) einen Geist in sie hineinverlegt." — E. u. A., 1930, Chap. 25, § 3, p. 297 : "Man verwechselt das Biologische mit dem Biotischen, wie die Psychologie das Psychische mit dem Psychologischen vertauschte. Man möchte gleichzeitig Wissenschaftler und Visionär sein, Welterklärer und Mystiker. Das ist, wie wenn man ein Rechenexempel vollenden will am Klavier. — So enthüllte sich die biologische Philosophie als Spiel mit einem Worte. Man kann Leben nennen alles Physische, Seelische, Logische, Metaphysische. So kann auch Urteilen, Denken, Wollen und Werten als Akte des Lebens und die Inhalte und Gegenstände dieser Akte als Frucht des Lebens bezeichnen. Es gibt nichts, was man nicht als "Leben" begreifen könnte."

⁷³⁸⁾ L. NELSON : "Spuk", Lpz. 1921.

⁷³⁹⁾ Ibid. p. 44, p. 51/65.

En ce qui concerne l'histoire de l'anti-progressisme, on pourrait encore démontrer des concordances entre notre doctrine et presque tous les courants de la pensée moderne.

Mais il est impossible de leur attribuer une "influence" quelconque. La psychanalyse de Sigmund FREUD (né en 1856), dont un successeur C. G. JUNG (né en 1875) se rapproche beaucoup de la philosophie de KLAGES⁷⁴⁰⁾, paraît avoir fertilisé les idées anti-progressistes⁷⁴¹⁾ 742).

Finalement il faut prendre en considération Fritz MAUTHNER qui d'ailleurs n'est jamais mentionné par aucun de nos auteurs, et qui ne connaît point ce que nous comprenons sous l'anti-progressisme. MAUTHNER (1849—1923), même apparenté à certaines tendances de l'anti-progressisme⁷⁴³⁾, est anti-métaphysicien et nihiliste. En réduisant toutes les tentatives de la philosophie aux sophismes vides ou aux concepts obscurs (il ne paraît pas être très loin du fictionalisme de Hans VAHINGER), il détruit même une philosophie anti-progressiste. Nous supposons que LESSING devait connaître les pensées de cet esprit exquis, car le neuvième chapitre de *"Europa und Asien"* (1930) (Cf. Chap. IV, § 2 et § 3 de notre thèse) rappelle surtout d'idée fondamentale de MAUTHNER disant que toute métaphysique est dupe des métaphores issues d'une intuition antérieure. Il nous semble que LESSING est le seul parmi les anti-progressistes qui soit influencé en partie de MAUTHNER, tout en restant bien loin du fictionalisme⁷⁴⁴⁾.

Les autres *"Lebensphilosophen"* de nos jours comme Hans DRIESCH, Jacob v. UEXCÜLL, Graf Herrmann KEYSERLING, E. DACQUÉ, Leopold ZIEGLER, Johannes MÜLLER et tous les autres savants et écrivains qui parlent aussi de la Vie, du danger de la mécanique et de la civilisation etc. n'ont guère influencé nos auteurs. Inversement il ne faut pas sousestimer l'influence de nos auteurs sur l'histoire de la philosophie moderne en Allemagne. Nous la croyons bien considérable, quoique ni la philosophie universitaire ni les doctrines populaires n'en rendent compte. Quoique les tendances actuelles de la sociologie et de la philosophie semblent orientées vers un biologisme raciste et un optimisme étatique, la renaissance du mythe et la lutte contre l'intellectualisme en Allemagne révèlent toutefois un rapport avec la philosophie anti-progressiste. Nous ne pouvons tout de même pas dire, s'il s'agit d'influences ou de concordances.

Quant à notre essai, nous l'avons considéré comme un établissement des doctrines anti-progressistes. Nous ne pouvons pourtant point nier notre dépendance personnelle de la théorie des trois spères. En ce qui

⁷⁴⁰⁾ C. G. JUNG : *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*, 1918.

⁷⁴¹⁾ S. FREUD : *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930.

⁷⁴²⁾ KLAGES et LESSING attaquent Freud d'une façon tellement acharnée qu'on doit supposer chez eux des connaissances profondes sur cette matière :

KLAGES : *G. a. W. d. S.*, I, Chap. 24 ;

LESSING : *E. u. A.*, 1930, p. 117/121.

⁷⁴³⁾ Fritz MAUTHNER : *Beiträge zur Kritik der Sprache*, Stuttgart 1901/02, 3 vol., tome I, p. 81/82 : "Erkenntnis haben die Gespenster aus dem Paradiese der Menschheit versprochen, als sie die Sprache lehrten. Die Sprache aber hat die Menschheit aus dem Paradiese vertrieben. Hätte die Menschheit aber die Sprache lieber den Affen oder den Läusen geschenkt, so hätten die Affen oder die Läuse daran zu tragen, und wir wären nicht allein krank, vergiftet, ent wurzelt in der ungeheuren, sprachlosen Natur."

⁷⁴⁴⁾ LESSING : *Geschichte*, 1927, p. 18/19, Préface III contre Hans VAHINGER.

concerne le rapport de l'anti-progressisme à la pensée française, nous regrettons beaucoup que nos auteurs, à l'exception de SPENGLER, ne soient pas traduits.

Nous terminons ce supplément en réitérant la remarque que la situation historique de nos auteurs n'est point stable et que nous sommes trop proches pour la juger objectivement. Mais supposant qu'on va oublier, supprimer ou réfuter l'anti-progressisme, alors il sera néanmoins pour les générations suivantes la preuve d'une certaine attitude d'esprit préparant la ruine de la philosophie, comme les rationalistes français et anglais préparèrent celle de la théologie. Peut-être écrira-t-on un jour une histoire de l'anti-philosophie, qui montrera le rôle important de l'anti-progressisme dans la pensée ou plutôt dans les passions de l'humanité. Alors les doctrines ici développées trouveront leur place historique, un jour quand l'humanité sera libre de ses derniers espoirs.

BIBLIOGRAPHIE

- BARTH, Paul : *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, deuxième éd., première partie, Lpz. 1915.
- BECHER, Erich : *Naturphilosophie*, Lpz. et Berlin 1914.
— *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München 1921.
- BERGMANN, H. : *Das philosophische Werk Bolzanos*, Halle 1909.
- BERGMANN, Ernst : *Einführung in die Philosophie*, tome I *Erkenntnisproblem*, Breslau 1926.
- BERGSON, Henri : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cinquième éd., Paris 1906.
— *L'évolution créatrice*, 38 éd., Paris 1932.
- BERNHEIM, Ernst : *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Lpz. 1903.
- BÖHM, Wilhelm : *Über die Möglichkeit systematischer Kulturphilosophie*, Halle 1927.
- BÖRLIN, Eugen : *Darstellung und Kritik der Charakterologie Ludwigs Klages' (Inaug.-Diss.)*, Giessen 1929.
- BOLZANO, Bernard : *Wissenschaftslehre* (Sulzbach 1857), Lpz. 1929 (Meiners).
- BRAUN, Otto : *Geschichtsphilosophie*, "Wissen und Forschen" XII, Lpz. 1921.
- BRENTANO, Franz : *Psychologie vom empirischen Gesichtspunkt*, Lpz. 1924 (Meiners) "Phil. Bibl." 192.
— *Versuch über die Erkenntnis*, Lpz. 1925 (Meiners) "Phil. Bibl." 194.
- BREYSSIG, Kurt : *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, Berlin 1905.
- BRINKMANN, Carl : *Bemerkungen zur Geschichtsphilosophie*, "Abh. der Fries'schen Schule", tome 2, Göttingen 1907/8.
- BROCK, Werner : *Nietzsches Idee der Kultur*, Bonn 1930.
- BRUNSCHWIG, L. : *Introduction à la vie de l'Esprit*, cinquième éd., Paris 1932 (Alcan).
- BUCHENAU, Arthur : *Das Grundproblem der Kritik der reinen Vernunft*, Lpz. 1914 (Meiners).
- BURCKHARDT, G. : *Geschichte des Kultur- und Bildungsproblems*, "Wissenschaft und Bildung" 173, Lpz. 1922.
- BURCKHARDT, Jakob : *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, "Kröners Taschenausgabe" 55, Lpz., sans année.
- CARNAP, Rudolf : *Abriss der Logistik*, "Schriften zur wissenschaftl. Weltauffassung" 2, Wien 1929.
- CASSIRER, Ernst : *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 3 vol., tome I, Berlin 1906.
- CELMIS, Theodor : *Der phänomenologische Idealismus Edmund Husserl's "Latvijas Universitātes Raksti"*, "Acta universitatis Latviensis", Riga 1928.

- COHEN, Herrmann : *Logik der reinen Erkenntnis, System der Philosophie*, première partie, Berlin 1922.
- CÜPPERS, Clemens : *Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Wilhelm Dilthey's*, Lpz. et Berlin 1933.
- DACQUÉ, Edgar : *Umwelt, Sage und Menschheit*, München et Berlin 1925.
— *Natur und Seele*, München et Berlin 1927.
- DELAGE, Yves, et GOLDSMITH, M. : *Les théories de l'évolution*, "Bibliothèque de Philosophie scientifique" (Flammarion), Paris 1924.
- DEMOOR, J., MASSART, J., VANDERVELDE, E. : *L'évolution régressive*, Paris 1897.
- DEUSSEN, Julius : *Klages' Kritik des Geistes*, "Studien und Bibliographie zur Gegenwartsphilosophie" 5, Lpz. 1934.
- DINGLER, Hugo : *Philosophie der Logik und Arithmetik*, München 1931.
- DILTHEY, Wilhelm : *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Werke*, tome VII, Berlin 1922.
- Discussions exposées sur *Civilisation, le mot et l'idée* entre TONNELAT, E., MAUSS, M., NICOFFERO, A., WEBER, L. etc., Paris 1930.
- DREWS, Arthur : *Nietzsche's Philosophie*, Heidelberg 1904.
- DRIESCH, Hans : *Ordnungslehre*, deuxième éd., Jena 1923.
— *Geschichte des Vitalismus*, Lpz. 1922.
— *Philosophische Forschungsreihe*, Lpz. 1930.
- DÜHRING, Eugen : *Wirklichkeitsphilosophie, Gesamtkursus der Phil.*, première et deuxième partie, quatrième éd., Lpz. 1895.
- DYROFF, Adolf : *Zur Geschichtslogik*, première partie, "Historisches Jahrbuch" 36, München 1915, deuxième partie, *Ibid.* 38, München 1917.
- EHRlich, Walter : *Kant und Husserl*, Halle 1923.
- EMMEL, F. : *Der Tod des Abendlandes*, deuxième éd., Berlin 1920.
- EUCKEN, Rudolf : *Der Sinn und Wert des Lebens*, sixième éd., Lpz. 1918.
- FELS, Heinrich : *Bernard Bolzano*, Lpz. 1929.
- FOUILLÉE, Alfred : *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris 1896.
— *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, quatrième éd., Paris 1919.
- FRANCE, Anatole : *Le jardin d'Épicure*, Paris sans année (Calmann-Lévy).
- FREUD, Sigmund : *Das Unbehagen in der Kultur*, "Internationaler psychoanal. Verlag", Wien 1930.
- FREYER, Hans : *Zur Theorie des objektiven Geistes*, deuxième éd., Lpz. 1928.
- FRIEDEL, Egon : *Kulturgeschichte der Neuzeit*, 3 vol., tome III, München 1931.
- FRISCHEISEN-KÖHLER, Max : *Wissenschaft und Wirklichkeit*, Lpz. et Berlin 1912, *Das Realitätsproblem*, Berlin 1912, "Kantstudien", Conférences philosophiques : 1 et 2.
- GEIGER, Moritz : *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, Bonn 1930.
— *Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität*, "Jahrb. für Phil. und phän. Forsch." IV, Halle 1921.
- GEYSER, Joseph : *Grundlegung der Logik und Erkenntnistheorie*, Münster i. W. 1919.
- GOETHE, J. W. v. : *Naturwissenschaftliche Schriften*, tome I, (Inselverlag), édité par G. Ipsen, Lpz. sans année.

- GOETZE, Wolf: *Die Gegensätzlichkeit der Geschichtsphilosophie Oswald Spengler's und Theodor Lessing's* (Inaug.-Diss.), Lpz. 1930.
- GURVITSCH, Georges: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris 1930.
- HAAS, Ludwig: *Der Darwinismus bei Nietzsche* (Inaug.-Diss.), Giessen 1952.
- HAEBERLIN, Carl: *Einführung in die Forschungsergebnisse von Ludwig Klages*, Kampen/Sylt 1934.
- HARTMANN, Eduard v.: *Philosophie des Unbewussten*, sixième éd., Berlin 1874.
- HARTMANN, Nicolai: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, deuxième éd., Berlin et Lpz. 1925.
- *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin 1931.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, "Jahrbuch für Phil. u. phän. Forsch." VIII, Halle 1927.
- *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929.
- HEINEMANN, Fritz: *Neue Wege der Philosophie, Geist-Leben-Existenz*, Lpz. 1929.
- HEINICHEN, Otto: *Driesch's Philosophie*, Lpz. 1924 (Reinecke).
- HEGEL, Georg F. W.: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Sämtl. Werke III* (éd. par G. Lasson), Lpz. 1920.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke IX, Berlin 1837.
- HÖFFDING, Harald: *Rousseau*, Stuttgart 1897.
- *Les conceptions de la Vie*, Paris 1928.
- HÖNIGSWALD, Richard: *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*, Göttingen 1914.
- *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Tübingen 1931.
- HUSSERL, Edmund: *Logische Untersuchungen*, troisième éd., Halle 1922.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, "Jahrb. für Phil. u. phän. Forsch.", tome I, Halle 1913.
- *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris 1931.
- HUXLEY, Aldous: *Brave new world*, Hamburg (Albatros) 1934.
- INGARDEN, Roman: *Über die Gefahr einer petitio principii in der Erkenntnistheorie*, "Jahrb. für Phil. und phän. Forsch." IV, Halle 1921.
- JUNG, Carl Gustav: *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*, "Schweizer Schriften für allgemeines Wissen" I, Zürich 1918.
- *Psychologische Typen*, Zürich 1921.
- JOEL, Karl: *Nietzsche und die Romantik*, Jena et Leipzig 1905.
- JASPERS, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, édité par Kehrbach, deuxième éd. (Reclam) Lpz. sans année.
- *Critique de la Raison Pure*, traduction J. Barni "Les meilleurs auteurs classiques (Flammarion), Paris, sans année.
- KAPP, Ernst: *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig 1877.
- KLAGES, Ludwig: *Vom Wesen des Bewusstseins*, (Barth) Lpz. 1921.
- *Mensch und Erde* (cinq dissertations), München (Müller) 1920.
- *Vom kosmogonischen Eros*, München 1922.
- *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Lpz. 1926.
- *Prinzipien der Charakterologie*, troisième éd., Lpz. 1920.
- *Der Geist als Widersacher der Seele*,
tome I *Leben und Denkvormögen*, Lpz. 1929.
tome II *Die Lehre vom Willen*, Lpz. 1929.
tome III 1. *Die Lehre von der Wirklichkeit der Bilder*.
2. *Das Weltbild des Pelasgertums*, Lpz. 1932.

- KINKEL, H. : *Geist und Seele. Die Grundlagen der Anthropologie bei L. Klages*, "Phil. Jahrb. der Görresgesellschaft", Fulda 1933.
- KOWALEWSKI, Arnold : *Studien zur Psychologie des Pessimismus*, Wiesbaden 1904.
- KRAFT, Julius : *Von Husserl zu Heidegger*, Lpz. 1932.
— *Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft*, Lpz. 1934.
- KRAMER, H. G. : *Nietzsche und Rousseau* (Inaug.-Diss.), Lpz. 1928.
- KRAUS, O. : *Franz Brentanos Stellung zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie*, Lpz. 1924.
- KREIS, Friedrich : *Phänomenologie und Kritizismus*, "Heidelberger Abhandl. zur Phil." XXI, Tübingen 1930.
- KÜLPE, Oswald : *Einleitung in die Lebensphilosophie*, Lpz. 1928, 12^e éd.
- KYNAST, Reinhard : *Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart*, "Phil. Forschungsberichte" V, Berlin 1930.
- LALANDE, André : *L'idée directrice de la dissolution*, Paris 1898.
— *Les illusions évolutionnistes*, Paris 1931.
— *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vol., Paris 1928.
- LANDMANN, Edith : *Die Transcendenz der Erkenntnis*, Berlin 1923.
- LANZ, H. : *Das Problem der Gegenständigkeit in der modernen Logik*. "Kantstudien", supplément 26, Berlin 1912.
- LASK, Emil : *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Gesammelte Schriften*, tome II, Tübingen 1923.
- LASSON, Georg : *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Lpz. 1920.
- LESSING, Theodor : *Schopenhauer-Wagner-Nietzsche*, München (Beck) 1906.
— *Der Bruch in der Ethik Kant's*, Bern 1908.
— *Studien zur Wertaxiomatik*, "Archiv für Systematische Philosophie" XIV, Berlin 1908.
— *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München 1919.
— *Verfluchte Kultur*, München 1921.
— *Europa und Asien oder der Mensch und das Wandellose*, Hannover 1923, troisième éd.
— *Der Untergang der Erde am Geist (Europa und Asien)*, quatrième éd. Hannover 1924.
— *Nietzsche "Wege zum Wissen"* XXII, Berlin 1925.
— *Prinzipien der Charakterologie*, "Die deutsche Psychologie", (K. Marhold) Halle 1926.
— *Geschichte als Sinngebung oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos*, quatrième éd., Lpz. 1927.
— *Europa und Asien (Untergang der Erde am Geist)*, cinquième éd., Lpz. 1930.
- LERSCH, Philipp : *Eine Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik von Klages' "Geist als Widersacher der Seele"*, "Blätter für deutsche Phil." V, 1931.
— *Lebensphilosophie der Gegenwart*, "Phil. Forschungsber." XIV, Berlin 1932.
- LICHTENBERGER, H. : *La philosophie de Nietzsche*, 12^e éd., Paris 1923.
- LINKE : *Grundfragen der Wahrnehmungslehre*, München 1918.
- LIPPS, Theodor : *Bewusstsein und Gegenstände*, "Psychol. Unters." (éd. Lipps) I (1, 1), Lpz. 1903.
— *Grundtatsachen des Seelenlebens*, Bonn 1885.
— *Asthetik*, 2 vol., Hamburg 1903—06.
- LITT, Theodor : *Geschichte und Leben*, Lpz. 1918.
- LOTE, René : *Histoire de la "culture" allemande*, Paris 1934.

- MACH, Ernst : *Kultur und Mechanik*, Stuttgart 1915.
- MAHRHOLZ, Werner : *Deutsche Literatur der Gegenwart*, Berlin 1930.
- MAIER, Heinrich : *Das geschichtliche Erkennen*, Discours du 27 Janvier 1914, Göttingen, *Univ. Act.* IX.
- MAINLANDER, Ph. : *Philosophie der Erlösung*, tome I, Berlin 1876, tome II, Frankfurt 1886.
- MANNHEIM, Karl : *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*, "Kantstudien", supplément LVII, Berlin 1922.
- *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929.
- MAUTHNER, Fritz : *Beiträge zur Kritik der Sprache*, 3 vol., Stuttgart 1901—02.
- MECKAUER, W. : *Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson* (*Inaug. Diss.*), Breslau 1916.
- MEHLIS, Georg : *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, Halle 1915.
- *Über Grund und Wesen der Wahrheit*, Logos XVIII, 3, Tübingen 1929.
- MEINONG, A. v. : *Über die Erfahrungsgrundlage unseres Wissens*, Berlin 1906.
- *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Gesammelte Abhandlungen II, Lpz. 1913.
- MEYER, Eduard : *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, *Kleine Schriften*, Halle 1910.
- MESSER, August : *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, Lpz. 1926.
- *Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, sixième éd., Lpz. 1927, "Wissenschaft und Bildung" CXXXVIII, 8.
- *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Lpz. 1927.
- MINKOWSKI, E. : *Le temps vécu*, Paris 1933.
- MISCH, Georg : *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, "Phil. Anzeiger", troisième année, tome I, Bonn 1928.
- MOUI, P. : *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, Paris 1927.
- MUCKLE, Fr. : *Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur*, München et Lpz. 1921.
- MÜLLER-LYER : *Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschrittes*, deuxième éd., München 1915.
- MÜNCH, F. : *Erlebnis und Geltung*, "Kantstudien" XXX, Berlin 1913.
- NEEFF, Fritz : *Gesetz und Geschichte*, Tübingen 1917.
- NELSON, Leonard : *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, "Abh. der Fries'schen Schule", Göttingen 1908.
- *Spuk — Einbeihung in das Geheimnis der Wahrsagekunst Oswald Spengler's*, Lpz. 1921.
- NIETZSCHE, Fr. : *Jenseits von Gut und Böse*, Lpz. 1894.
- *Werke*, Kröner, Lpz. 1930, 2 vol.
- *Considérations inactuelles*, tome I, Paris sans année (Mercure de France), septième éd. : *De l'utilité et des inconvénients des études historiques pour la Vie*.
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris (Mercure de France) 1932, 68^e éd.
- *Par delà le Bien et le Mal*, 22^e éd., Paris (Mercure de France) 1934.
- *La Volonté de Puissance*, 2 vol., 24^e éd., Collection "Auteurs étrangers", Paris 1930.
- OESTERREICH, Konstantin : *Die deutsche Phil. des XIX. Jahrh. und der Gegenwart*, Überweg : *Grundriss der Geschichte der Phil.* IV, Berlin 1923.
- OPPENHEIMER, Hans : *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung*, Heidelberg 1925.

- PALÁGYI, Melchior : *Kant und Bolzano*, Halle 1905.
— *Naturphilosophische Vorlesungen*, Charlottenburg 1907.
— *Zur Weltmechanik*, Lpz. 1925.
— *Zur Wahrnehmungslehre*, Lpz. 1925.
- POINCARÉ, Henri : *La valeur de la science*, Paris (Flammario) 1932.
- PRINZHORN, Hans : *Leib-Seele-Einheit*, "Das Weltbild" III, Potsdam et Zürich 1927.
— *Nietzsche und das XX. Jahrhundert*, Heidelberg 1928.
- RALFS, Günter : *Sinn und Sein im Gegenstande der Erkenntnis*, Tübingen 1931.
- RATHENAU, Walter : *Zur Mechanik des Geistes*, Berlin 1917.
- REHMKE, Johannes : *Philosophie als Grundwissenschaft*, Lpz. et Frankfurt 1910.
- REIK, Theodor : *Zu Freud's Kulturbetrachtung*, "Imago" XVI, 2, Wien 1930.
- REY, Abel : *La philosophie moderne*, Paris (Flammario) 1921.
- REYER, Wilhelm : *Einführung in die Phänomenologie*, Lpz. 1926.
- RICKERT, Heinrich : *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1915.
— *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, troisième et quatrième éd., Tübingen 1921.
— *Die Philosophie des Lebens*, deuxième éd., Tübingen 1922.
— *Der Gegenstand der Erkenntnis*, sixième éd., Tübingen 1928.
- ROUSSEAU, J. J. : *Discours sur les sciences et les arts*, "Les meilleurs auteurs classiques", (Flammario) sans année.
— *Kulturideale. Eine Zusammenstellung aus seinen Werken mit einer Einführung von E. Spranger*. Jena 1922.
- ROSENBERG, A. : *Der Mythos des XX. Jahrhunderts*, München 1930.
- RUSSEL, Bertrand : *Les problèmes de la philosophie*, Paris 1923.
- RUYSSEN, Th. : *Schopenhauer*, Paris 1911.
- SCHELER, Max : *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Halle 1916, tome II.
— *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Lpz. 1926.
— *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928.
— *Mensch und Geschichte*, Zürich 1929.
- SCHLICK, Moritz : *Allgemeine Erkenntnislehre*, deuxième éd., Berlin 1925.
— *Erleben, Erkennen, Metaphysik*. "Kantstudien" XXXI 2/3, Berlin 1926.
- SCHOPENHAUER, A. : *Sämtliche Werke*, 5 vol., Lpz. (Frauenstädt) 1873.
- SCHUBERT, Meta : *Das Verhältnis der Vitalwerte zu den Geisteswerten bei Nietzsche (Inaug. Diss)*, Berlin 1927.
- SCHUPPE, W. : *Erkenntnistheoretische Logik*, Bonn 1878.
- SCHWETER, M. : *Der Streit um Spengler, Kritik seiner Kritiker*, München 1922.
- SEIDEL, A. : *Bewusstsein als Verhängnis*, Bonn 1926.
- SIMMEL, Georg : *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Lpz. 1906.
— *Schopenhauer und Nietzsche*, Lpz. 1907.
— *Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel*, deuxième éd. 1922, München.
- SOREL, George : *Les illusions du progrès*, troisième éd., Paris 1921.
- SPENGLER, Oswald : *Der Untergang des Abendlandes*, 2 vol., 35^e—47^e éd., München 1923.
— *Le Déclin de l'Occident*, 2 vol. tome I, Paris 1931, tome II, Paris 1933.
— *Preussentum und Sozialismus*, München 1925.
— *Der Mensch und die Technik*, München 1931.

- SPRANGER, Eduard : *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Berlin 1905.
— *Lebensformen*, sixième éd., Halle 1927.
- STEINMANN, Th. : *Sinn und Tatsächlichkeit bei Spengler, Lessing und Rickert*, "*Zeitschrift für Theologie und Kirche*", première année, Tübingen 1920.
- STERNBERG, Kurt : *Zur Logik in den Geschichtswissenschaften*, "*Phil. Vorträge der Kantgs.*" VII, Berlin 1914.
— *Die philosophischen Grundlagen in Spengler's "Untergang des Abendlandes"*, "*Kantstudien*" XXVII, Berlin 1922.
- STIRNER, Max : *Der Einzige und sein Eigentum*, deuxième éd., Lpz. 1882.
- STÖHR, A. : *Der Begriff des Lebens*, Heidelberg 1909.
- STRATHMANN, R. : *Theodor Lessing's Geschichtsbild*, "*Zeitschrift für Phil. u. Leben*", quatrième année. Janvier 1928.
- STUMPF, Carl : *Psychologie und Erkenntnistheorie*, "*Abh. der kg. bayr. Ak. d. Wiss.*" XIX, deuxième partie, 1891, München 1892.
- THIEL, Rudolf : *Die Generation ohne Männer*, Berlin 1932.
- TÖNNIES, F. : *Gesellschaft und Gemeinschaft*, deuxième éd., Berlin 1912.
- TROELTSCH, E. : *Über den Begriff einer historischen Dialektik*, "*Hist. Zeitschr.*" CXIX suite III, 25, 3, München et Berlin 1919.
- TWARDOWSKI, K. : *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien 1894.
- VAIHINGER, H. : *Die Philosophie "Als-Ob"* (Volksausgabe), Lpz. 1923.
- VALÉRY, Paul : *L'idée fixe*, deuxième éd., Paris 1934.
- VOLKELT, Johannes : *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*, München 1925.
- WALTER, Gerda : *Ludwig Klages und sein Kampf gegen den Geist*, "*Philosoph. Anz.*", troisième année 1928.
- WANDREY, K. : *Ludwig Klages und seine Lebensphilosophie*, Lpz. 1933.
- WEBER, Louis : *Le rythme du progrès*, Paris 1913.
- ZIEGLER, Leopold : *Der abendländische Rationalismus und der Eros*, Jena et Lpz. 1915.

F I N

Vu le 29 Janvier 1936

Le Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

H. DELACROIX

(Sceau de l'Université de Paris. Faculté des Lettres)

VU

et Permis d'Imprimer

Le Recteur de l'Académie de Paris

S. CHARLÉTY

IMPRIMÉ EN ALLEMAGNE

